

أسلوب عمل



في مطلع سبتمبر 1994 اجتمع بمقر جمعية ما يقرب العشرين أستاذا وباحثا بمبدعا تلبية لدعوة وجهت لثلاثين شخصا، مع استطلاع رأي حول مجلة التبيين أجاب عنه ما يزيد عن التسعين بالمائة.

كان موضوع الاجتماع، أو بالأحرى جدول عمله، وضع خطة للموسم الثقافي 95/94 وتقييم الأعداد الثمانية التي صدرت من مجلة التبيين، والأعداد الثلاثة من مجلة القصيدة، ثم أخيرا تشكيل هيئات تحرير ثقافية وتقنية واستشارية.

وانتخب علنيا كل الحاضرين الأستاذ بختي بن عودة رئيس تحرير للتبيين، يساعده كل من الأساتذتين، عبد الباقي هزوشي وعبد العزيز رأس مال، والجميع أعضاء عاملون في الجمعية. كما تم في نفس الاجتماع تشكيل هيئة تحرير مجلة القصيدة التي تصدر ملحقا للتبيين يختص بالشعر الغاربي الحديث برئاسة الأستاذ إدريس بوديبة.

الأستاذ بختي بن عودة، يقيم بوهران، بغرب الجزائر، والأستاذ بوديبة يقيم بسكيكدة بالشرق الجزائري. وأعضاء أسر التحرير، يتوزعون على كامل البلاد، شرقيها وغربيها ووسطها. وللسائل أن يسأل، هل انعدمت القدرات والكفاءات في الجزائر العاصمة، حتى يتم اللجوء إلى خارجها، ربما كان ترأس المرحوم بلحسن لأسرة التحرير عرضا، أو لظروف أخرى، لكن ها هي الظاهرة تتكرر؟ نعم تتكرر، وهذا أسلوبنا في العمل.

تجنب الهيكل العمودية باستحداث مكاتب جهوية وإقليمية، على غرار تنظيمات، سياسية وثقافية، واعتماد العمل الأفقي بتجنيد أعضاء الجمعية وأحبائهم، بواسطة تكليفهم بالمحاضرات والدراسات أو اقتراحهم لمختلف

الأنشطة التي تقوم بها هيئات وجمعيات ومؤسسات أخرى، أو إنجاز مهمات للمركزية مثل هذه، الإشراف على عمل معين، وكما لو أنهم يقيمون جميعا في نفس المكان.

لدينا إحساس قوي بضرورة، أن يتواجد المثقفون عموماً، وأعضاء الجمعية خصوصاً في الوقت الواحد مع بعضهم، وفي مختلف مناطق البلاد، مؤمنين بأن الفاعلية هي الأساس، وليس المظاهر الشكلية أو البيروقراطية.

وكم نتألم للعوائق السياسية التي تعيشها الجزائر، والتي تجعل تحركنا محدوداً ومحسوباً، وفعاليتنا أقل.

نعلم لو أننا نقيم تظاهرات موسمية، في أهم المدن، لو أننا، ننظم أنشطة دورية هنا وهناك، لو أن مقر الجاحظية يتواجد من حين لآخر، في وهران أو في قسنطينة أو عنابة أو باتنة أو بشار أو ورقلة أو تامنراست.

شهيتنا كجاحظيين متفتحة للعمل الثقافي، وللعطاء السخي، حتى نسهم في إقامة حاجز العقل والعرفة، ضد التصحر الفكري الذي يزحف بلا هوادة، في عصر كل حركة فيه، حتى حركة الجرائد البعيدة محسوبة بالعلم والعقل.

لكن ما العمل، سوى الإصرار على الاستمرار والثبات، والعندة، رافعين رايقتنا، لا إكراه في الرأي.

لا نستطيع أن نتصور، إطلاقاً ومهما كان، نخلة المثقف أستاذاً باحثاً، أو مفكراً أو كاتباً، أو فنانياً مبدعاً، أو إماماً داعية، ولو لحظة واحدة، عن دوره في تبصير أمته، وربطها بعجلة العصر.

ولا نستطيع أن نتصور، مثقفي مجتمع ما، مرشدين من خلف اللوحات الزجاجية، مستنكفين من الاندماج مع شعبهم أو عاجزين عن ذلك، أو متوهمين مصيراً خاصاً بهم ومصيراً خاصاً بمجتمعهم.

أنه أسلوب عمل لم نبطل به، إنما اخترناه بعد محص وفحص عميقين لدور النخبة التنويرية على مدى العصور.

ولتتكاثف جهود الجاحظيين أينما كانوا، فالهم في هذا العصر الزمان وليس المكان.

الطاهر وطار

إقراءة غير بريئة في التبيين من بلاغة العنوان إلى تواضع التأسيس



* ما يشبه العتبة *

لي أن أتجنب، كل التجنب تلك
التصنيفية التي تهز المشروع،
مشروع له بلورته الكريمة في مجلة أو
منبر أو ركن به تحتسمي الذات الفكرة من
صناعة الظلم والمحو والفني، ومن إتلاف ضوء الأعصاب وأساسات السحايا.

ثم كيف أتجنب؟ ماهي القدرة المتوخة لي كواحد من أعضاء هيئة
تحرير التبيين لقراءة تجربتها.

بغير حياد أو براءة، ومن غير أن أربط عنوانها والعنوان إمضاء
شخصي أو جماعي به يعلق المبدع أكثر من حظ قرائي على صيرورة
دالة من ردود الفعل والتجاوبات.

سأقارب التجربة من موقعين اثنين: العنوان وحمولته التراثية في
تطابقه الممكن مع العلامة الجاحظ أي، البيان والتبيين، ثم الخطوات
السبع أي هذه الوحدات المؤشرة على الذهاب نحو معنى ما للتأسيس.
لذلك فهي مقارنة تجريبية ومشاغية. كتب الجاحظ، البيان والتبيين،
كما يقول الدكتور جميل جبر، ردا على الشعبية ورغبة منه في اظهار
تفوق العرب في مضمار البلاغة، (1)، أي هو جهد معرفي وعقلي قائم،
أصلا على حاجس له رغبة إعادة التعريف، تعريف علوم ومباحث من داخل
الأداة (أي اللغة العربية) وليس من خارجها. فالأمر موصول إلى حق
وجودي هو حق هذه اللغة بما هي بنية ذهنية ومؤشر حضاري، في أن
تعلن وباستمرار عن الذي يحيا فيها منتجا للحياة. إن اللغة وهي مسكن
الكائن كما يقول هيدغر، وإذا كانت تحيل على الفكر فهي تحيل على

كيفية ما، ليست اختزالية ولا متواطئة في إدراك العالم وفي تسميته. إن الشكل كل الشكل قائم في هذا السر، كيف نسمي [Comment nommer?] ولا يحصل ذلك سوى باللغة. وكان العقل الأشرافي قد اختبر دم الكلمات في عنف التجربة والطلق الذي لا يوصف [L'indescriptible absolu].

ولذا وجبت العودة إلى الجاحظ، إلى تعريف البيان. فهو «إسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إليه حقيقته ويهجم على محصله كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان ذلك الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فأى شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع (2)».

إن المجلة كل مجلة هي مختبر هواجر، وملتقى طرق أسئلة وطموحات، مشاغل وإرادات. إذ من المنطقي أن نقول كيف توفر اليوم مجلة التبيين جدية هذا المختبر وفاعليته، وأن تدعم طرائق وآليات وقنوات الإفهام أي التواصل في مجتمع شغوي واثقاني، فيما التواصل عمود من أعمدة الحداثة لدى الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس. إن المختبر سيسعف بنية فكرية تتوق نحو فرض رموز جديدة وقيم مجتمعية جديدة بضمان الحد الأدنى من السبل المؤدية إلى التقدم والعقلانية النقدية والشفافة الطبيعية والاستيطيقية.

إن عنواننا يحيل على ذاكرة حية ومستميتة هو في حد ذاته حوار مع الأصول وقدرة على مساءلتها من الموقع الجدي والعالم [Savant]. حوار بهذا الحجم لا يكتب اللحظة بما تريد هي، بل بما يريد تفكير يعرف اليوم ما معنى أن تتحول حيوانات إلى رموز وطنية وميثولوجيا مرئية مثل طائر الكوندور في أمريكا اللاتينية وحيوان القنفذ [Kangourou] في أستراليا والتنين في آسيا. أليست جهة الانثروبولوجيا هي المكان الفارغ والمنسي في اليومي le quotidien، كما لو أن الفكر القابل للسكنى [La pensée habitable] لم يصب بعد مخيالنا فيما نحن عاجزون عن تحليل الفراغات وتفكيك الذي نعرفه ولا نعرفه. إن المجلة بهذا المعنى تتحول إلى عنوان [Adresse] وليس عنوانًا بمعنى [Titre]، يدل على ذلك الوطن الذي يهرب من كتاباتنا ليعود

غامضا ومرهقا ومتشظيا. دور المجلة إذن هو ترتيب هذا الوطن في وجوهه وتضاريسه ولغاته ونهاراته . ذلك الترتيب الجاد والمتعمق ليحتضن باستحقاق ذلك الفكر القابل للسكنى، فكر الضيافة والطاقة الإنجازية ودوام السؤال.

كيف لمجلة أن تتمتع على انفجار الأمكنة وخرابها، وأن تنبثق في يتم لا يضاهي طالعة من احتدام الأصوات وعبثية اللاعقلاني لتجسد حق الجسدنة شعار . لا إكراه في الرأي، الذي ليس سوى ذلك الحقل الدلالي المكثف في مفهوم الاختلاف [La difference]، والاختلاف الحقيقي ممره القرب [La proximité] كما يشير إلى ذلك المبدع آدموند جابيس. هذا القرب هو حصاد الذوات، تشوش الأزمنة، تفكك النموذج أو المثال، التباس المواقع، انزلاق الأدوات وانفلات التحول. عموما فسيفساء من القيم والرموز والرهانات، والمجلة مكان ثقافي بامتياز. مكان ثقافي كالتالي :

- تختبر جدوى الأبداع والفكر والجسد.
- تسائل الراهن وتخصص أدنا ثالثة للمستقبل.
- تصصح المفاهيم وتفضح الفراغات.
- تهذب المذاقات بانفتاحها على المغاير والشائلك والجدلي.
- تعلم عناصر الشتات الذي أتى على الوعي ولغة هذا الوعي.
- تحفظ اليقظة النصية فتتحول إلى أثر يعضد الحدائة بها هي جزء من حضارة المكتوب .
- تعلم الألفة والتفتح والتعددية كعناصر لثقافة متجذرة ونقدية ومتنورة.

إن ذلك لم يمنع مبدعا كبيرا مثل أدونيس من أن يقول عن مواقف مايلي، وليست مجلة . مواقف، مدرسة أدبية-فنية، وليست مذهبا فكريا أو فلسفيا إنها مشروع ومناخ تقوم بوصفها مشروعا، على استبصار وتساؤل نقديين، بغية الإسهام في تفكيك البنى الثقافية التقليدية وفي التأسيس لوعي جديد، ورؤية ثقافية جديدة. وتحرص بوصفها مناخا، على أن يكون التعبير عن هذا المشروع أصيلا وجذريا، كثيرا ومتنوعا، أظهرت التبيين أنها قادرة على الإصرار وحاذرت بذلك البكائيات

العروبية والتنطع، وهي الآن مقبلة على السنة الرابعة حاملة جمرة من هنا وريحانة من هناك، حاملة صفة إعادة النظر في المقاريبات والممكنات

إنها تسمح لنا انطلاقاً من التقدير والمحبة والإنظام الرابع والصدى اللانهائي بتحقيق هذا الذي لن يكون بيننا وبين الجزائر كوطنية خالصة سوى هذا الميثاق العاص بكتابة نووية، تلك التي لا تندش للوهلة الأولى، الوهلة التي تتراجع فيها العقلانية لتكون مجرى هلاميا ونجوى أحياء يفبركون الأعوام والمصائر، ويجددون تضاريس الضجر واللاجدوى. المجلة رؤيا، وأسرة، وفتح مبین..

سيمائية العنوان

جاء في « لسان العرب » لابن منظور الجزء الأول أن كلمة تبين معناها الإيضاح والوضوح، لذلك لزم علينا إدراج العنوان في منظومة علمية حديثة تنتمي إلى اجتهاد الناقد الفرنسي جيرار جنيث الذي يشرح مفهومه للخارج نصي أو Paratexte قائلا: استعد اليوم للتطرق إلى نمط آخر من التعاليات، الذي هو الحضور الجد فعال حول النص، لهذا المجموع، حقيقة متغايرة، من المثبات والبركات (SAS) والذي أسميه « Le paratexte »، عناوين، مقدمات، ملحوظات، الرجاء إدراج، وعدد معتبر من الجوارات أقل مرئية ولكن ليس الأقل فعالية، والتي، كي نقول ذلك بسرعة هي الوجه الإفتتاحي والبراغماتي للمؤلف الأدبي والمكان الامتيازي لعلاقته بالجمهور ومنه، بالعالم (3). إن الدور التمهيدي للعنوان سيكون أمام مثال «التبيين» جزء من خطاب له رائحة الذاكرة البليظة وحرارتها، إنه يحيل عليها لكنه لا يسكن فيها. فهو صاحب مؤشر تذكيري حامل لتراث بكامله في تسامحه وعلايته. وفي الوقت الذي يذكر فيه يخلق مسافة ثقة وتجدر، إذن ينتظر من القارئ الفعلي والآخر المحتمل رجوعاً على مستوى اللاوعي الأدبي إلى الورا، وإلى أبي عثمان الجاحظ وما يحمله من رمزية غنية وعميقة. فالعنوان « في طريقه نحو اكتماله يعلن عن هويته، يرتفع إلى ميكرو-نص [Micro-texte] كاف بذاته، موصل لقانونه الخاص، (4). إذا كان عنوان الرواية يؤدي أكثر من وظيفة، مرجعية وشعرية واغرائية، فإن عنوان المجلة والذي يظل هو هو، أي أن شأنه ليس شأن الرواية، يؤدي وظيفة

سوسيو- ثقافية كفيلة لضمان الحد الأدنى من اللغة الشفافة والانصات المستمر لاشتراطات الذات والمجتمع والتاريخ.

* إن التبيين، تضع القارئ أمام نفسه من خلال العنوان، والذي يوحى باتجاه ما في حقل المعرفة ومجال اللسان، أي أنها ستخضع للتصنيف خصوصا إذا علمنا أن القارئ في الجزائر لا ينتمي إلى مقروئية ثابتة ومداومة، ولا إلى رأي عام مستقر. لذلك فهي مجبرة على تكييف خطاب الداخل أي المحتوى وفقا لمنعطفات راهن الثقافة الوطنية بالمزيد من البحث عن التجانس ضمن التنوع والاستدراج إن المسألة مقرونة باستراتيجية تجديدية ليست هي ذلك الشكل الراكض وراء المواد والضرورات، فاختيار عنوان دون غيره له دلالاته ورهاناته، لذا يكون شبيها برحلة تتحمل من دون تراجع أهوال ما تصادفه ويكون لها فيه ذلك المتاه السري والرائع في نفس الوقت.

* ما المشروع؟

إن المشروع داخل فضاء ما، وحين يضع لنفسه الحدود المتواضعة لتفعيل الفكري والأدبي والاستطيقى يلتزم مع ذاته سرا، أو علانية، بإعادة النظر في مشروطيات هذا الفضاء، في إمكانياته، وأمتعته، في مفرداته ورغباته، وإذا تفتش التبيين، عن المركز النظري والسوسيولوجي بما هي منتج مادي ورمزي، فإنها تقول بهذه الكيفية أو تلك عدم تجانس مرجعياتها وانتباهاتها معرجة على أكثر من اسم في هيئة التحرير، خاضعة لسلطة الخارج التقني والطباعي والمالي. فهل تبحث يا ترى مجلة لها قلق التأسيس والتمشع عن تغطية ما لية تكفل لها دوام التنفس مقلصة بذلك من الاعتبار المعرفي والطليعي، أم عن شبكة من التفكير والتأصيلات لتضمن الحد الأدنى من التوكيد على أن الإسم واع بما هو عليه ذلك القضاء، وبالتالي لزم تحقيق الإنصات الزدوج لذاتها ولهذا الفضاء.

عدا الملفات التي اتفقت عليها هيئة التحرير السابقة أي الواردة أسماؤها في العدد 1992/4 لم تتأمل الهيئات اللاحقة ما الذي ينبغي أن يكون عليه المستقبل القريب، الطارئ والمتغير بشكل مدهش وعاصف، إن رهن مشروع مماثل في نظري لن يتقدم نحو تقدم أكثر جوانية وتبصرا أي أكثر تفتحا على اللغات والأزمنة، التراثات والحداثات. إنها في تواضع

جسمها ورقعتها وعلى هامش كل الالتباسات الممكنة والغموضات الساهرة على ليل النص مطالبة بأن تزداد استنطاقاً للجذور بحثاً عن موقع ممتاز ومصادفي وعارف، ومساءلة للآخر المتعدد في كتاباته وشعرياته وفلسفاته. فمن حق هذا القارئ الذي يعثر بصعوبة على 55 دج أن يكتشف الشاطبي والسهر وردي وابن سبعين والمقري والكواكبي وعزيز العظمة وهشام شرابي ونبيل فارس والخطيبي وغيرهم من جهة، وما لا رمية وأبو لينير وفرانسيس بونج وفوكوو ودولوز وميشيل سيرو فوكوياما ويورغن هابرماس وغيرهم من جهة أخرى. إن ذلك بإمكانه أن يورطها بشكل أساسي في عمق المشكلات والتقاطعات الحضارية، وأن يضعها وجهاً لوجه أمام حرب البقاء الجذرية بما هي امتحان غير مشتب فيه لدور المثقف والفكر، دور يعيد به انتاج المعنى والحقيقة والهواء، وحصر جغرافية الآلام والأوجاع.

* لقد تحملت مجله الكرمل (نسبة إلى جبل الكرمل بفلسطين) على امتداد 49 عدداً هذا الوزر واكتشفت قوة المعارف بذهابها من بيروت إلى نيقوسيا في رحلة شيد عوليسية، كما تحملت مواقف نسبة إلى كتاب "المواقف" للنفري) نفس الرحلة منذ 68 أي بعد اختفاء "شعر" لتقييم بعد بيروت ما بين باريس (مكان هيئة التحرير) ولندن (مكان الطباعة وقطب التوزيع) وعلى امتداد 70 عدداً (إلى حد الآن) تواصل بهيئة تحرير متباعدة الأقاليم عالمياً، الإصرار على رج البنيات المتخلفة والمساهمة كما يقول عنها بنيس في "تحرير الفاعليتين اللغوية والابداعية.. إن هذا التحرير ينبغي أن يبدأ من الذات الكاتبة نفسها على مستوى الرؤيا واللغة والحلم، لأنه طاقة تهين للجسد فرص الذهاب نحو المفامرة والانشقاق.

إن العلاقات لا تكفي لضخ دم مغاير في مشروع يتحمل أعباء الأفراد في غبن مسراتهم وانحباس أنفاسهم، كما أن عدم التأكد من الغد الثقافي لا يكفي الغد بما هو استراتيجيات وبرامج وسيبرنطيقا وعلم خيال وسيمولوجيا عارمة.

إننا ننهب إلى المدى والاستخلاف والوطنية الكونية إن صح التعبير، لأن الفكر ليس ذاتاً هذا السؤال الكبير حول النعمة والنور والباطن، إنه أيضاً سؤال الجزر والكائنات التي تثن من فرط اللامعروفة لقد أعطانا السرد اللاتينو-أمريكي ذلك الدرس اللائق بنا نحن في الهشيم وفي

المستنقعات. إن مجلة « الثقافة الجديدة » مثلاً ألفت بين خطاب الأصوات المغربية من ناس الغيوان إلى غلال الفاسي إلى السجن وبين خطاب العلم من ميخائيل باختين إلى ماكسيم رودنسن إلى السينما الهندية.

لن أعدد التجارب لكي لا أذوب مسارنا، مسار إرتباكات جميلة في جملة من الأمثلة والإحالات، لأعود إلى ضرورة الخصيصة، ذلك النداء الذي يندرج بما لا شك فيه، في جدل الخلق والنفث، الرثي واللامرثي، السلفي والعدائي، القروسطي والعقلاني. إن سؤال المسار لن يكون غير كتابة من النوع النوعي، المريك والمقاوم، المغربي والصبور، كتابة لها دمج المشرقي في المغربي، بل المشرق في المغرب، ولها تحديد مواطن اللعبة السياسية وهي تسترجع الثقاف نحو جهة متصدعة من المدركات والتصورات، من الاختزالات والافتراضات. لها أن تفتش في الهزيل والراكد والمتيقن من ذاته عن مزايا أخرى للنظر إلى الهوية والتاريخ والدولة والأمة والمؤسسة والجمال والكائن والأفق، نظرة لا تسامح ولا تطمئن للساند المتلبس والهلامي أمام الحقائق التالية :

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhrat.com>

- نهاية الفلسفة.
- نهاية التاريخ.
- مآزق الحداثة.
- إيديولوجيا التقدم.
- ما الذي بإمكان مجلة كاتبيين أن تقترحه؟ قلق يحتمي بالبذرة النيتشوية لغير ما يلي :
- مكان القراءة.
- مادة القراءة.
- معنى القراءة.

إن ذلك يشترط عمق، لحظة كائنية، كما يقول الفكر الفرنسي لوك فيسيري (Luc Ferry) ، لحظة نقد السمات والمتعاليات ووضع جيل ما بعد التطابق أمام ماهية الأشياء وليس استعماليتها وتبريريتها، أمام سلطة العلامة والمفهوم والسنن، كما لو أن العمق ذاك هو عمق ذات تؤمن بالكثرة بعيداً عن كل ما نوي. ستختصر التجربة كفعل ثقافي حين تجعل من غيرها مرآيا وحواجز، وحين لا ترتاح للنقص أو للخطأ أو للعشمة، خارجة من زمن إلى آخر تكابد الجميل والجليل وتستأنس بالصدى الذي تخلقه في الدار البيضاء أو في الطرقة، في عمان أو في المنامة.

إن « هدفنا الأساسي، كما هو معلن في ميثاقنا وقوانيننا، هو خدمة الثقافة، وخلق مناخ ثقافي حيوي». هذه الفقرة من افتتاحية العدد المزدوج [2 و3] هي ما يدل على أن بروتوكول الوفاء ليس سواندا على بياض، إنه اجترار لمشية في برهانها الخاطف. واستكمالا لهذا الهدف أي لهذا الدور سيكون من اللائق والمنهجي والتكاملي العمل على ما يلي :

• إلحاق فرق بحثية شابة وذات معرفة مزدوجة بالجاحظية تكون ثلاثية بحسب المجالات والحقول التي تشتغل فيها والموضوعات التي تبلورها وتنميها. هذه الفرق تختار بالتنسيق مع هيئة التحرير والمدير العام زمن التحضير ثم التسليم وفقا لالتزامات تورط الطرفين معا. ففريق يشتغل على التراث وقضاياها، وآخر على الفكر العربي المعاصر وأسئلته، وثالث على الغرب وأبداعاته في الفلسفة والعلوم الإنسانية نقدا وشرحا وتاويلا وترجمة. إن ذلك بإمكانه أن يجعل من المؤسسة أي من الجاحظية ذات سلطة منتجة للقيم النظرية والفكرية وحاضرة في العالم مؤثرة في المحيط. سيوفر لها هذا الطموح فرص العثور على الزمن الجامعي الضائع وابتكار مناخات مرجعية ووثائقية يطلبها الباحثون من هنا وهناك.

أرى وأحلم، أحلم وأرى. ورقم سبعة الذي يظل لغزا وميثولوجيا، لم يرفرف كسابقه من على رهوة الأيقونات كما كنا نتوقع، فجاء مباغتاً في شقه الجواني ليتحمل الله في إرادته أي ليكون خاصاً بالراحل عمار (رحمة ربي عليه)

هوامش :

(1) أبو عثمان الجاحظ « البيان والتبيين وأهم الرسائل، تقديم وشرح الدكتور جميل جبر دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) بيروت 1968 ص8.

(2) المرجع نفسه ص11

(4) Gerard Genette << Magazine litteraire >>

Fevrier 1983 in << Convergences critique, introduction a la lecture du litteraire >> Christine Achour Si Mohe Rezzoug. OPU. Alger 1990. p28

(4) بين الخطاب التقديمي وخطاب العنوان، ترجمة بتصرف عزيز علاوش. جريدة أنوال المغربية العدد الصادر يوم الأحد 19/7/1992

تنبية : عدد موابق المعتمد عليه هو العامل رقم ٥٢ الصادر شتاء ١٩٨٨ من دار الساقلي- لندن-

وهران 1994 / يناير.

دراسات
أدبية

في
الرواية
المغاربية

بن جمعة بوشوشة

الرواية المغاربية وقضية المراجع والتلقي

أمين الزلوي

الرواية المغاربية ذات التعبير الفرنسي في
التصنيفات من الخليل للظفر إلى نهوض المنسي

الطاهر طواينية

الرواية وفعاليات النص قراءة في رواية
ليلة القدر للطاهر بن جلون

عبد الإحمن زنتلي

منخل إلى رواية الحولت والقصر
للطاهر وطاز

بن جعة بوشوشة

إن البحث في مرجعية النص الروائي المغربي المكتوب بالعربية وطبيعة القراءة التي تمارس عليه من قبل القارئ المغربي أسساً والذي يبقى التلقي الأول له قبل نظيره المشرقي فاعالي، يمثل مسألة حرة الإهتمام في بيئة أدبية مغربية يشغل فيها جنس الرواية- رغم حداثة النشأة- منزلة متميزة بين أجناس الإبداع التقليدية في الحقل الأدبي من شعر وقصة ومقالة وذلك لما توصل إلى تحقيقه من تراكم متواتر لا يخلو من كيف أهله كي يمثل ظاهرة أدبية لم تنل بعد حظها من الإهتمام رغم أهميتها. إذ تبقى الجهود المبذولة في سبيل التعريف به واستقصاء مقوماتها استشرافاً لأبعادها محدودة، دون ما أدركه هذا الجنس الروائي من مد وإشعاع.

01 - مفهوم المرجع (le Referant)

تتعدد التصورات النظرية لمفهوم المرجع، وتبعاً لذلك لمفهوم المرجعية (La Référentialité)، غير أن أقرب الحقول المعرفية التي يمكن إستغلالها في حقل الدراسة الأدبية والسردية ضمناً هي حقول الباحث اللسانية من خلال تصورها ومن ثمة تعاملها وهذين المفهومين التي تربط بين الذات (الفاعل) والموضوع، وبين الرموز والعلامات المستعملة من حيث علاقتها بدورها بالعالم الطبيعي الذي يحدده

الرواية المغربية وقضية

المرجع والتلقي

أو كما يقول بول ريكور: «أني النص ليس مرآة لزمته فقط، وإنما يتفق عالمًا مطابقاً لموضوعه ومن ثمة فإنه يقصي كل مرجع نفسي بهدف أن يمنحه التأويل البنيوي مرجعه الخاص به» (3)

وبناءً على ما تقدم فإن المرجعية فعل ساهم فيه مرسل النص الذي يمثل الكاتب والراوي، ومتلقيه الذي يمثل القارئ أو المستهلك، تنتج عن ذلك جملة من العمليات المصاحبة التي تتشكل عبر البحث عن العلاقة بين النص ومرجعه المباشر أو غير المباشر بالإضافة إلى «المرجع الأدبي»، أي ذلك المرجع الذي ينزع إلى المثالية والقائم بين مغامرة الكتابة ومغامرة القراءة وما تحلقانه من تفاعلات ودلالات

02- مرجع الرواية الغاربية المكتوبة بالعربية

إن محاولة الكشف عن المرجع داخل الرواية الغاربية المكتوبة رهين إستقصاء العناصر التي هيأت الكاتب وساعدته على خلق كون روائي مقنع لا يخلو من إقناع كيميائي تداولي يؤسس جملة من المرجعيات أهمها:

أ- المرجع العالي: يتصل بعالم الرواية وما يمثل من إحالات على الخلفية الاجتماعية وغيرها، كذلك الحوادث والأماكن الفعلية للحدث الروائي

كل من (غريمان) و(كورتييس) على أنه «التجلي الظاهر (Le Paraître) الذي يمثل به هذا العالم أمام الإنسان على أنه مجموعة خصائص معسوسة، ويملك تنظيمًا معينًا يشار إليه على أنه «عالم المعنى المشترك» (1)

ولما كان الخطاب الأدبي خطاباً لغوياً فإنه يقتضي أساساً النص السردي من حيث الوظيفة المرجعية للغة الأدبية داخله، والارتفاع به من مجرد التواصل المباشر لدراسة المرجع هو دراسة الملفوظ (L'Énoncé)، مع مراعاة خصوصية هذا الملفوظ (L'Énoncé)، في التعبير عن «واقع» النص، وتوزعه بين عرض لواقع سابق وخارجي عنه، وترميز لواقع معاصر له ويوجد داخله، ويزداد الرضا لفة عندما نتصور أن الخطاب السردى أصلاً خطاب مضاعف يحتلظ فيه جانب التذويت (Subjectivation) وجانب التوضيع (Objectivation) رغم إدراكنا أن الكون السردى كونه متحول في علاقته بالأشياء عند حدوث عملية التلقي.

ثم إن المرجع ليس «إرجاماً» (Renvoi) مباشراً إلى الواقع أو بالأحرى الواقعي وإنما يغطي ويستوي «الخصائص والأفعال والأحداث» (2)، وهو ليس في نهاية الأمر سوى بحث عن التداخلات الممكنة التي تتم بين النص الأدبي باعتباره نصاً متخيلاً ومنهياً (Structuré) وبين العوالم الممكنة (Mondes Possibles).

إنشاده إلى الخيالة الأسطورية المتوارثة وهكذا فإن الضرورة تدمو إلى تحديد سياق أو سياقات تشكّل أفق القراءة بالمغرب العربي، ومن ثمة تحديد أفق تشكّل الكاتب لما في ذلك من تناغم بين سلطة الكتابة وسلطة القراءة من منظور جمالي وذوقي.

وبذلك فإن قارئ الرواية قد مرّ بعدة مراحل وهو يسمى إلى أن يصبح مكتمل الهوية وفي مقدمتها الإنتقال من صيغة الثقافة الشفوية (Culture Orale) أو الثقافة النمطية (Culture Typique) القائمة على القوالب الجاهزة إلى ثقافة الإستحداث. ويظل هذا القارئ رغم تقدّم شروط المؤسسة الأدبية وشروط التلقي تسبباً قارئاً مورعاً بين القديم والحديث، الأصالة والمعاصرة، ويظل هذا الجنس الأدبي (الرواية) هي أفقه الإنتظاري وسجله ومرجعيتّه جنساً أدبياً دخیلاً على الثقافة المغاربية.

ولما كان أفق الإنتظار يقوم، اليوم، على أساس أربعة مكونات هي، الأساس، المعرفة بالكتابة، وتجربة القراءة، ومعرفة الأدب، عموماً، وحياة خارجية من منظور نفسي- إجتماعي فإن قارئ الرواية المغاربية قد أقبل في البداية على النصوص (السردية القصصية عامة) القريبة من الكتابة التراثية وفق طبيعة النص السري الذي كان متداولاً حينئذ، والتميز بوظيفته التعليمية والخلقية والإجتماعية التي تشعّر القارئ المغاربي

ب- المرجع الوظيفي، يتعلق بالأشياء التي تشكّل الرمزية وماتدلّ عليه من عقليات وذهنيات وأنماط سلوك محمّلة برؤية الكاتب ومتراوحة بين التخيل والمحتمل.

ج- المرجع الثقافي (التناسي) (4)

يكون عاماً أو خاصاً أما العام، فهو الذي يدخل في علاقة حوارية مع النصوص الغائبة، بينما الخاص هو الذي يحيل على هذه النصوص دون ذكرها حرفياً.

03- الرواية المغاربية وإشكالية التلقي

إن القارئ (التلقي) للرواية المغاربية المكتوبة بالعربية لا يمكن أن نتصوره خارج مجموعة من القضايا الطروحة أمام تاريخ الرواية المغاربية العفوي، والتي من بينها عوامل إنتشار هذا الجنس الأدبي بعد إنبثاقه في نسيج الأدب المغاربي، التقليدي، وتكون جمهور القراء بحسب شروط التفاعل مع الرواية والتعامل معها وفق مقاييس مختلفة، تبدأ بدرجة المتعة لتنتهي برغبة إعطاء هذا الجنس وضعاً خاصاً في الثقافة والتعليم وغير ذلك من المؤسسات الموازية والرمزية.

كما تجدر الإشارة إلى أن الرواية المغاربية، وهي تشكّل، قد خلقت تقليداً جديداً لدى القارئ المغاربي الذي كان محكوماً بالأشكال الأدبية التقليدية الموروثة من شعر وقصة ومقالة، حيث أقبل على الرواية رغم

المغاربية بالنسبة إلى الواقع والمجتمع والثقافة وكل المنظومات والأنساق الوازية، هي سمة «الذاكرة الثقافية»، وهي مجموع التراكيمات التي حققت على امتداد التاريخ المباشر لتشكل المجتمعات العربية ومن ثمة المغاربية قديماً وحديثاً. وهي التراكيمات التي مدننا ولا تزال بمكونات التخيل المغاربي (L'imaginaire Maghrebin)، في صورته الجمعية، وكفي أن نقوم بقراءة لنصوص الرواية المغاربية التي سبق الإشارة إلى بعض مقوماتها فيما سلف من بحوث، لنكتشف مدى استقطابها للتاريخ قديمه وحديثه، وللواقع حتميات مباشرة كالثقافة الحضارية والجمعية والسياسية منذ دخول اليللأن المغاربية تحت نفوذ الحماية إلى حدود الوقت الراهن. من ذلك ما انعكس نصوص محمد العروسي الطوي في تونس، «ومن الضحايا» (1956)، «حليمة» (1964) و«التوت المر» (1967)، والتي توظف أحداثها بوقائع مباشرة من تاريخ تونس الحديث، كذلك ما تصور نصوص عبد الكريم غلاب من أحداث تتصل بتاريخ الغرب الحديث كحوادث الظهري البربري (1930) وأحداث سنة 1944، ثم ما كان من تكون النقابات، فحصول الاستقلال سنة 1956، كما تشير إلى ذلك نصوص «سبعة أبواب» (1956) و«دفننا الماضي» (1966)، و«العلم علي» (1971)، وغيرها من النصوص التي تعبر عن مرجعية مباشرة اقترن فيها الذاتي بالموضوعي،

بانتتمائه إلى ثقافة محلية لها خصوصياتها، وأخرى عربية- إسلامية لها سماتها الفريدة. وبذلك يعلل ظهور اتجاه الرواية التاريخية فالوطنية مع مطلع استقلال البلدان المغاربية ولن يتحول أفق القراءة هذا لدى القارئ المغاربي إلا مع نهاية الأربعينات وعلى مدى الخمسينيات والستينيات، حيث نشطت شروط المؤسسة الأدبية (أو بعضها على الأقل) على تغيير هذا الأفق، وذلك من خلال ظهور الرواية الجمعية، والبدايات الجينية لرواية السيرة الذاتية. وقد تم هذا التحول على حساب انصعاب الثقافة التراثية لصالح ثقافة معاصرة لحقت بهجمل أنماط التواصل الأدبي والثقافي، وكذلك على حساب تشكل مرحلة جديدة تتزاوج فيها النصوص الشرقية والنصوص الغربية، بالنسبة للرواية المغاربية المكتوبة بالعربية

كما تجدر الإشارة على أننا قد نصطدم داخل النصوص الروائية المغاربية بمرجعيات تناصية هجينة ليست بهامة ولا بخاصة، من ذلك ما نجد من تناص شكلي على سبيل المثال بين الرواية المغاربية من جهة والرواية العربية في المشرق من جهة ثانية، وبين كل واحدة منهما على حدة، وبين النصوص الروائية الغربية على مستوى الفضاءات والشخصيات والموضوعات المثارة والمعالجة.

إن أول سمة، لتحديد مظهرات المرجع والجمعية داخل الرواية

ونصّ «العربية» (1981) لأبراهيم النجمي وغيرها من النصوص.

غير أن الخطاب الروائي المغربي سيتحول عن هذه المرجعية التاريخية الوطنية ليحبر مع مطلع السبعينات في كل من تونس والمغرب وليبيا وبدرجة أقلّ الجزائر وموريتانيا عن هموم الفئات والشرائح والطبقات الصاعدة وتطلّعاته إبان تحول المجتمعات المغربية في الستينيات وخاصة السبعينيات، ويتجلى هذا في الموضوعات الأساسية التي تحولت من محاوره الأبعاد الوطنية إلى إثارة القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية كما تتجسد في الصراع القيمي بين السورجوازية الحليّة، ومؤسساتها الرمرية الموالية، والفئات المستضعفة والشغيلة، وما أفرزه من مظاهر تأزم في علائق الشمعوب المغربية بالسلطة. وهكذا ستمكس روايات عمر بن سالم ومحمد الهادي بن صالح، ومصطفى الفارسي في تونس، ونصوص عبد الحميد بن هدوقة، والطاهر وطار في الجزائر ومبارك ربيع ومحمد الزفزاف في المغرب، وأعمال أحمد نصر وخليفة حسين مصطفى، والكيلاني عون في ليبيا، ونصوص أحمد ولد عبد القادر في موريتانيا، أزمة الفرد والجماعة على مستوى العلائق والمثل والبادئ. كما أنها ستبشر بقيم جديدة أهمها التحرر والهوية ورفض السكونية نتيجة تأثر المناخ الثقافي بأفكار

والتاريخي بالسياسي، والوطني بالثقافي ويمكن أن نمثل لهذه النزعة في الرواية الجزائرية بنصوص الطاهر وطار «البلّاذ» (1972)، و«الزلال» (1974)، ونصوص مرزاق بقطاش «طيور في الظهيرة» (1976)، و«البزاة» (1982)، و«غزوز الكاهن» (1989) وغيرها من النصوص الغزيرة التي استلهمت من أحداث ثورة الجزائر ووقائعها سواء زمن التحرير أو زمن البناء، موضوعاتها وشخصياتها وفضاءاتها الزمانية والمكانية ولا تزال هذه الثورة تمثل أحد المراجع الأساسية للإبداع القصصي والروائي الجزائري. وهو المرجع الذي لا يسدو أنه مرشح للتقليص أو التلاشي رغم مرورها بنيف عن الثلاثة عقود من اندلاع ثورة التحرير.

كما يمكن أن نمثل لهذا المسار التاريخي في الرواية الموريتانية بنص «الأسماء المتغيرة» (1981) لأحمد ولد عبد القادر، بينما تتوفر الرواية الليبية على عدد من النصوص التي تسجل صورا من النضال ضد الإستعمار الإيطالي، وتسرّد أحداثا ووقائع تلك الإستقلال وعكست مظاهر من أزمة تحول المجتمع الليبي الحديث، سياسة واجتماعا، اقتصادا وثقافة، ويمكن أن نمثل لذلك بنصوص محمد علي عمر «أقوى من الحرب» (1962)، و«أنا وحصار الكوف» (1964)، و«أنا الوطن» (1974)، ونصّ «دماء تحت النخيل» (1973) لأحمد صالح القمردي

والأشكال والفضاءات والشخصيات وذلك في كل بلدان المغرب العربي مع تفاوت في التراكم والنسق، من ذلك نصوص «الرحيل إلى الزمن الدامي» (1981) لمصطفى المدائني، و«الموت والبحر والجرد» (1985) و«النفير والقيامة» (1985) لصالح الدين بوجاه في تونس، ونصوص «نوار اللوز أو تغريبة صالح ابن عامر الزوفري» (1982)، و«وقائع من أوجاع رجل غامر صوب البحر» (1981)، و«مصرع أحلام مريم الوديعة» (1984) للأعرج واسيني، و«رائعة الكلب» (1985) و«حمام الشفق» (1986) لجيلالي خلاص، و«زمن النمرود» (1985) للحبيب السائح، في الجزائر ونصوص «رحيل البحر» (1983)، و«البهامة» (1988) و«فوق القبور تحت القمر» (1989) لمحمد عز الدين التازي، و«زمن بين الولادة والحلم» (1976) و«وردة للوقت المغربي» (1933) و«الجنابة» (1987) لأحمد المديني، والضلوع والجريرة (1981)، و«الأبله والمنسية ويأسمين» (1982)، و«عين الفرس» (1988) للميلودي شغوم في المغرب، ونصوص «العربة» (1981) لإبراهيم لجمبي، و«الظروف الأزرق» (1982) لمرضية النعاس و«ميض في جدار الليل» (1984) لأحمد نصر، و«الحيوانات» (1984) لصديق النهوم، و«جرح الورد» (1984) و«من حكايات الجنون العادي» (1985) لخليفة حسين مصطفى في ليبيا، وأخيراً نصي «الأسماء المتغيرة» (1981)، و«القبر

التيارات الفلسفية والاجتماعية والأيدولوجية التي أعقبت مرحلة «الحكم الوطني» (5). كما تبين إثبات نوع من الحوارية (Dialogisme) بين النصوص الروائية الأولى إبان الستينيات والنصوص الروائية التي أعقبها على مدى السبعينيات، إلى حد القول بوجود مقاييس «الأطروحة» و«النقيض»، كما تمكّن ذلك رواية «ونصبي من الأفق» (1970) مقابل «بودودة مات» (1962)، و«عائشة» (1982)، مقابل «حليمة» (1964)، على سبيل المثال في تونس، و«الطيبون» (1971) مقابل «دفننا الماضي» (1966)، و«الخبز الحافي» (1982) مقابل «في الطفولة» (1957) في المغرب، و«نوار اللوز أو تغريبة صالح بن هليل الزوفري» (1982)، مقابل «الطالب المنكوب» (1951) أو «صوف القراء» (1967) على سبيل المثال في الجزائر ولعلّ السبب يعود إلى مكونات المؤسسة الأدبية التي أنشأت جهازاً رمزياً ساهم في خلق بنية تحتية فوقية من حيث علامات القراءة وتلقي النصوص، وهي العلامات التي جعلت أغلب كتاب الرواية الجزائرية يكتبون ضد النصوص السابقة وكأنّ الأمر يتعلق في بعده الحوارية التناسي بما أسماه (لوران جيني) «قلق التأثير» (6).

أمّا نصوص الثمانينيات الروائية، فإنّها إلى جانب هيمنة المرجع المباشر وظيفياً وثقافياً، تعكس أفق التجريب على مستوى محاوره الموضوعات

قريبا منشورات التبيين:

**مذكرات الأمل والألم
لعمار بلحسن**

**الشمعة والدهاليز
رواية للطاهر وطار**

**المسرح الجزائري الواقع
والأفاق
لمخلوف بوكروج**

**الشعر الجزائري
في السبعينات
لملي ملاحي**

المجهول أو الأصول (1984) لأحمد
ولد عبد القادر في موريتانيا.

ويمكن أن نستخلص بناء على
ما سبق ذكره - أن الكتابة الروائية
المغربية قد تجذرت في بلدان المغرب
العربي دون إستثناء وترسخت، وأن نقر
في الآن ذاته بوجود روائيين - وإن لم
يكونوا متفرغين - يجهدون في سبيل
ترقيتها جنساً أدبياً على غرار الشعر
والقصة، غير أن المسألة التي تطرح
نفسها تتمثل في إشكالية القارئ
المتلقي على مطلق المستويات، ذلك
القارئ الذي أهملته وتهمله كل
النظريات الأدبية (7)، والنقاد
والباحثين المغاربة.

1 Greimas (J.A) Courtes (J) :
Semiotique Raisonne P233

(2) المرجع نفسه: ص 311

(4) المرجع نفسه: ص 234

(5) أنظر:

- المخطوب (عبد الكبير): الرواية المغربية، ترجمة
محمد بركة

- العربي (محيب): درجة الوعي في الكتابة، دار
النشر المغربية الدار البيضاء - 1984 - ص 314

- الناقوري (إدريس): المصطلح المشترك، دار النشر
المغربية الدار البيضاء - 1984

(6) GENET (Lorane): Strategie de
la forme, in revue "Poetique",
numero Special Intertextual
ise N 27, Seuil; Paris, 1976

تعود ظاهرة الكتابة الروائية المغاربية باللغة الفرنسية إلى بداية هذا القرن، فقد كانت نتيجة لتمفصلات العلاقة التاريخية بين الخيال المغاربي والفرنسي، وعبره، بشكليه الإستعماري. أولاً ثم في شكله الثقافي في مرحلة لاحقة.

مارس الجيل الروائي المغاربي في حضرة الآخر، في خضم سيولة الرواية الكولونيلية بكل تقاليدھا التي تأسست على ثلاث نزعات.

أ- نزعة لاتينية école Latiniste

ب- نزعة جزائريانية-مغربيانية école Algerianiste.Marocanist

ج- نزعة إفريقية école nord-Africaine de littérature

يعود بنا التفكير في تأمل اللحظات التاريخية الأولى لتشكّل الإنشاء الروائي المغاربي بالفرنسية إلى تصور ذلك الإنسان/ المبدع الذي يشبه التلميذ العائف من درسي الإملاء والنحو.

لذلك يمكن تسمية هذه اللحظة الإبداعية بـ « لحظة » درس الإملاء، أو المحاكاة الأسلوبية، والتي تمت عن « زواج الكتابة، حيث كان الأدباء الكولونياليون والكتاب الأهالي يشتركون في كتابة النص الواحد، ويمكن أن نستذكر رواية «أصدقاء الحديقة» المشتركة ما بين روبر

أمين الزاوي

جامعة وهران

الرواية المغاربية

ذات التعبير الفرنسي

في التسعينات

من الضنين المفقود

إلى نهوض المنسي

1956 le meulel ورايح زناتي -Bou
1945 El-Anouar و طاوس عمروش
(عمروش ماري لويس) إن وضعية هذه
الموجة تشبه حالة التماخض لأساليب
الكتابة الروائية التي مارسها لويس
برتراند (Louis Bertrand - 1941)
(1866 وروبير راندو (1873-1950)
وغابرييل أوديسيو (G.Audisio)
وإيزابيل ابرهار (Isabelle-Eberhardt)
(1877-1904) وإتيان ديني وپول بيللا
(Paul Bellar) وإيمانويل روبلس،
وفرانسوا بونجو (François Bonjean)
صاحب Confidence d'une fille de la
(1942 nuit) وجان بومبي (Jean
Paumier) ولبير رايس (Elissa Rais)
وجورج مان (Georges Manne) صاحب
رواية (Le Hakem au bernous bleu)
(والسين دولانس) (Aline Delins)
صاحبة (Femme du Maroc) 1921
Derrier les vieux Harem Entawert
(murs en ruine 1923)

كانت كتابة هذه الموجة من
الروائيين (الأهالي) (Indigne) تتميز
بنسغية واضحة، قدمت الإنسان
المغاربي في صورته الفلكلورية
السياحية الإستهلاكية، كما أن النص
نفسه من حيث البناء الجمالي لم
يتخلص من كتابة مقامرات مبسطة
وتافهة وحكايات ودسائس غرامية بين
«الأهالي» و«الفرنسيات» أو بين
«الفرنسيين» و«المسلمات»، وإذا الإنسان
المغاربي رجل غريزي سادج طيب
وخبيث ودموي

راندو Robert Randau وعبد القادر
فكري (إسمه الحقيقي: حاج حمو
عبدالقادر، العام 1933 أو الرواية التي
كتبها الرسام إتيان ديني (نصر الدين)
(توفي سنة 1929) بالإشتراك مع
سليمان بن إبراهيم (توفي سنة 1953)
بعنوان: «خضراء راقصة أولاد نايل

Khadra La danseuse de Ould-
Nail (1916)

إن نصوصا روائية مشتركة وأخرى
فردية، كرواية محمد ولد الشيخ
(توفي سنة 1939 Myrtem dans les
palmes (مريم تحت النخيل) شكلت
المخز المغاربي الأول الذي تميز على
المستوى الجمالي بطغيان سلطة
والديداكتيكية، حيث إن الخيال
الروائي والنسيج النصي كانا يتأسسان
قاعدة «المقايضة» و«memetisme»
لنص كولونيالي له تصورات عن
الإنسان المغاربي، تلك التصورات التي
تنتجها الأيديولوجيا الكولونيالية
والتي ترى الإنسان الإفريقي والعربي
بعين «أكزوتيكية» (exotique) اغرابية،
تحقيرية ومتخفية.

إن وضعية هذه الموجة الأولى التي
يمثلها «محمد ولد الشيخ وجميلة
دبيش في روايتها سنة 1955، وسليمان
قلايد وأحمد الصفرى في رواياته
le chapelet d ombre سنة
1945 La boite a merveille
1954 La maison de servetude-
1973 ومالك واري ب Le grain dans

حجمه إلا باستعارة الميكاترمات والآليات التاريخية في نهاية الحرب الكونية II، وفي النص الجديد تأسست رؤية جسدانية، بمعنى ولد إنسان جديد، وعليه أصبحت معادلة الرواية كالتالي:

1- الأنا الأهلي هو صاحب الكلمة، أي هو منتج الكلام عن الآخرين، أي أصبح بؤرة إنتاج الرؤى والأفكار، أي أن تحول إلى «المركز»، في حين أصبح «الآخر» الفرنسي. في الهامش، أي هو الذي ينشئ عليه الكلام ويعزل عن سلطته المباشرة

لم يتحقق ذلك إلا لأن الروائيين استطاعوا أن يؤسسوا عقدا ثقافيا مع التاريخ المغربي مع «الأنا» المغربية، وبالتالي إعادة النظر في مفهوم الكتابة ومفهوم دور الأنتلجانشيا الإبداعية

كانت الوطنية، ليست مفهوما سياسيا بسيطا كما قد يبدو لنا الآن، بل كانت مدرسة جمالية أيضا في الأدب والرواية بشكل خاص، ففي الوقت الذي بدأت المدرسة «الجزائريانية-المغربيانية» (Algerianiste-Marocaniste) تبحث لها عن منفذ لإنقاذ نفسها أمام زحف التاريخ وفيضان الوعي الذي حملته الحرب II والأفكار الماركسية والوجودية للمغرب العربي، وذلك بانخراطها في عملية بحث عن إيديولوجيا جديدة كفيلة بقطع

لقد كانت هذه الموجة من الكتاب متوجهة إلى «الآخر»، تريد أن تشعره أولا بأن الأنتلجانشيا الأدبية الأهلية قادرة على الكتابة التي هي ظاهرة حضارية، لكن الهموم والمشكلات المطروحة في النصوص كانت تبليها رغبة (الآخر) (القارئ) الذي يريد أن لا يتعدى هذا المغربي إطار أن يكون موضوعا «للتسلية» و«الفلكلور» بمفهومه الإستهلاكي التحقيري.

الأدب الروائي الوظيفي الوطني وتأسيس الخطاب المضاد

بدأت الحركة الروائية باللغة الفرنسية في المغرب العربي تؤسس لنفسها متنا هو مرآة لذاتها، لطموح الإنسان في هذا الشمال الإفريقي، الذي بدأت الحداثة تهره على لعنة سدافع هتلر، وتأسس الحركات الوطنية، وسقوط «العشيرة» و«الدم» و«القبيلة» أمام مفاهيم المعاصرة.

كان على منتجي الرواية، وجموع الأنتلجانشيا، خلق مسافة لتأمل التاريخ ونقد الذات، ونقد الآخر، فمن خلال هذه المسافة وفي ظل هذه المساحة بدأ الإعلان عن نص روائي جديد، يبشر بإنسان جديد ويعقل جديد، قلب موازين البطولة الروائية، فإذا كان «الآخر» الفرنسي هو المركز في الرواية الكولونيالية، و«الأنا» أي «الأهلي» هو الهامش، فسين الرواية/النص الجديد سيعمل على قلب ذلك، وهذا إنجاز، لا يمكن تصور

ليلة وليلة، عن إنسان مغاربي يشبه
«علاء الدين»... من خلال تشيد
كولونيالي للصحراء والأرض القفر
الميتة بالدينامصورات والأسود
والكائنات الخرافية كما هي في أوهم
الأيديولوجيا الكولونيالية.

إن القلق والغموض والنوسطالوجيا
التي ملأت كتابات «كامو»، رامو،
روبل، بيل، بونجون، وغيرهم قابلها
خطاب روائي آخر مؤسس على تقاليد
الأدب الإنساني، فكان جيل 52
الأدبي، محمد الديب، بلزك الجزاني،
وكان كاتب ياسين، جيمس جويس أو
دوس باسوس، وكان مولود معمري
ومولود فرعون وإدريس شرابي،
تولمتوي، وكان البير ميمي ومراد
بوربون، عوركي... لقد كانوا جميعاً
وهم يستندون إلى قيم الآداب
الإنسانية وإلى قيم الحرية، يشيدون
تقاليد القطيعة الجمالية والفكرية مع
أدب التحقير والفرابة والنوسطالوجيا
والإنسانية الفاضلة.

شكل سيل الروايات المغاربية، فرصة
للمبدع كي يعيد للذات «الأهلية»،
(Indigne) تاريخيتها ويخرجها من
خانة التحقير والفرابة، وفي هذا
السياق وعلى هذه القاعدة الفكرية
ظهرت كتابات روائية مؤسسة داخل
ولأجل سيكولوجية الإنسان المغاربي
المقهور، فكانت روايات:

محمد الديب، الدار الكبيرة (52)
الحريق (54)، مهنة الحياكة (57) صيف

العلاقات النصية مع المتن الروائي
المقبل ٤٥، وذلك بتنمية وترويع نزعة
«الإنسانية»، قادها «البير كامو»
(Albert Camus) (1913-1960)
وروبلس وجول روا (Gules Roy)
وفرانسوا بونجو، وهي نزعة أدبية
تدعو إلى «وجودية»، بنوسطالوجيا
متوسطة وبفكر غامض عن مفاهيم
أساسية وجوهرية كالحرية والعدالة،
لقد كانت غير قادرة بحكم انخراطها
في فلسفة لم تتمكن من قراءة «الأناء»
المغاربي في علاقته «بالوطنية»
والحرية، على الفهم الجيد للدرس
الجديد في التاريخ والإنسان صانع
التاريخ، وكذا لم تتمكن من قراءة
موضوعية لصعود صوت روائي جديد
هو صوت المدرسة المغاربية في
الرواية، صوت يحمل قيماً جمالية
وأفكاراً جديدة عن علاقة المستعمر
بالمستعمر عن علاقة الضال والمطلوب.
(من ابن خلدون إلى فرانس فانون).

أمام سهولة الإنتاجات الروائية
لمدرسة الوطنية في الرواية المغاربية،
وبداية تشكل ظاهرة التراكم وإعادة
التراكم، تراجعت إيديولوجية
«العداب»، «والجنين»، (رواية الغريب
لألبير كامو) ذات النزعة الطبيعية
المفتونة بنوسطالوجيا البحر والشمس
وبرتقال بوفاريك وزهور بليلة ونبيذ
معسكر وشر بسكرة، وهي القيم نفسها
التي ملأت موجة الكتابة الكولونيالية
في بداية القرن وهي تحمل هاجس
البحث عن «مشرق جديد» من ألف

إفريقي (59)

- روايات مولود فرمون ، ابن
الفقير (50) والأرض والدم (58)
والدروب الوعة (57)

- روايات ألبير ميمي ، آثار (55)
وتمثال الملح (63)

- روايات إدريس شرايبي ، الماضي
البيسط (54) والتبوس (56) والحمار (56)

ورواية كاتب ياسين نجمة (56)

وروايات مالك حداد ، الإنطباع
الآخر (58)

سأهيك غزالة (59)

التلميذ والدرس (60)

رصف الأزهار يجيب (61)

وروايات مولود معمري ، الهضبة
النسية (52)

سبات العادل (55)

وروايات مراد بوربون (المؤذن) (68)

وهنري كريا ، جمال 1961

لقد كانت استراتيجية الكتابة في ظل
الدرسة الوطنية للأدب ، هو أن يكون
الأدب وسيلة للكفاح ، لإعادة القيمة
لذات منكسرة مهزومة ومهمشة
وممتحفة ، إنها كتابة هدفها تحويل
المركز إلى هامش والهامش إلى مركز

وإذا كنا من موقع العائنة الجمالية
الرواية ، مؤمن بأن الحب الوطني
القادم من هيمنة الشعبية ،

كأيديولوجية ضاغطة في منطقة
المغرب العربي (1939=1967) أثر على
النص بوصفه كائنا لغويا وعالميا له
خصوصياته المتصلة به عضويا ، الأمر
الذي جعل مجموعة من الروائيين إما
التزام الصمت ومغادرة الكتابة (مالك
حداد) أو البحث عن فلتنة جديدة
للكتابة ، تخلص الرواية من الجفاف
الذي لحق بمفاصل النص فبالأفكار
ليست وحدها هي التي تصنع أدبا
جميلا ، من هنا كان محمد ديب أول
روائي مغربي بحث عن إمادة ترميم
وتجديد أدواته الفنية ، والعمل على
إخراج الرواية من مأزق الوظيفة
الشعبوية ، وهو حتى الآن لا يزال يعاني
جيدا مسألة البحث والتخريب الذي
على الروائي أن يمارسها باستمرار في
الكتابة ،

لقد كانت رواية من الذي يذكر
البحر qui se souvient de la mer
1962 انقلبا جماليا مغاربيا ، لقد
خرجت الكتابة (الديبية) (نسبة إلى
ديب) من العباءة البلزكية ، في اتجاه
صياغة طرق كتابة رؤيوية جديدة
قائمة على الحكم كبديل له الواقعية ،
وه التوثيقية ، إن دخول الرواية ورشة
الأحلام مع محمد ديب في ، من الذي
يذكر البحر ، وه الجري على الشاطئ
المفر ، (Cours sur la rive sauvage)
انقذ الفن المغربي بالفرنسية من
إيديولوجيا الوظيفة ، وادخل
الروائيين في مضامرة مع العالم
والكتابة

السوق الموضوعية مسبقاً، فلكي تقلل
دار النشر فترسية مخطوطاً على
الروائي أن يتناول الموضوعات التي
تتقربها عليه الدار.

لقد كرسست المؤسسات المتحكمة في
رأس المال صناعة الكتاب في أوروبا
صناعة مدرسة جديدة في الأدب
المغاربي، هذه المدرسة هدفتها الأساسي
العودة إلى امتاع واندحاش القارئ
الأوروبي.

لم يعد يهم دور النشر في بلارس
نشر روايات المرأة الإيجابية
والسياسية المغاربية، لقد شرعت
مؤسسات النشر فاعلة من موضوعات
محددة على الروائي أن يتناولها في
نصه.

لقد صلبنا مرة أخرى ونحن في
نهاية القرن، إلى وضعية التلميذ التي
انطلق منها النص للمغاربي بالفرنسية
في بداية القرن، فإذا كان الروائيون
المغاربيون في الفترة ما بين الحربين
وحى الحرب الجزائرية، قد تلمذوا
مباشرة على صناع الرواية
الكولونالية، فإن الروائيين المعاصرين
يعودون الآن لاستثمار أساليب وطرق
الرواية الكولونالية والفرز، التشكيلي
الكولونيالي في تصوصهم.

إن هيمنة الوعي الشقي، والتقسيم
أفق الحملة، والتطويع مع الواقع في
تسويته الكبرى هو الذي يجعل كثيراً
من النصوص الروائية تشكلى على
نصوص أو لوحات لبدعين

مغامرة العجز
ومغامرة الإستمرار.

إن الشاعر والروائي المغربي عبد
اللطيف اللعبي، في «تجاعيد الأسد»
و«مجنون الأمل» والروائي رشيد
بوجادرة في «التطليق» و«الف علم من
الحنين» و«ليليتنا امرأة أوق» و«معركة
الزقاة»، و«دموند عمران المريح والظاهر
جاووت في» «الباحثون من العظام»...
مارسوا عملية إثراء تقاليد الكتابة
الروائية عند محمد ديب وكاتب ياسين
في مايتصل باستراتيجية توليد
الأحلام، وعلى الرغم من الإحالة على
الواقع والتاريخ والأنتروبوغرافية في
نصوص (اللعبي) وبوجادرة) إلا أن
الكتابة كانت هي المركز والواقع هو
الخطوة الثانية.

ومع تعميق هذه التجارب كان
المغاربة يؤسسون نصاً للحيرة وحيرة
للنص.

التسمينات: نهوض المنسي، نهوض
الأدب الكولونيالي

تمارس المؤسسات المتحكمة في
آليات تصنيع الآداب في فرنسا،
توجيهها محكماً ومدروساً تجاه الكتاب
المغاربيين من الجيل الجديد، وحتى من
بين أسماء الجيل الأول جيل 52
الأدبي، فبقصد صمان ترويج الكتاب
داخل المجتمع الفرنسي والجنمعات
الفرنكفونية الغربية، ويقصد تحقيق
الرواج والإستثمار «الجيد»، فإن على
الروائي أن يكتب الرواية ضمن شروط

إن أدب البطاقة البريدية من خلال نصوص آسيا جبار وليلى صبار والطاهر بن ميلود مع الإحترافية الهندسية الجمالية الكبيرة لهذا الأخير، يعكس بقوة خضوع الكاتب إلى الوضعية التي قدمتها له دار النشر، والتي هي ولادة حنين إلى تحويل الكائنات الجنوبية إلى متعة ومتحف.

إن "الجنس" بمفهومه "الجنسوي" والفلكلور لمفهومه (الفلكلوري، والصعرام بمفهومه (التقفار والغلاء والمغامرة) والدين الشعبي، (والفتان والزواج والحمل المغاربي) كلها موضوعات يتطرحها القارئ الأوروبي في كتابات المغاربة، إنها شرط الكتابة وشرط النشر وشرط الزواج.

إذا كان الكتاب الفرنسيون في العهد الإستعماري قد جافوا إلى الغرب العربي أو ولدوا فيه، فأسسوا تقاليد جمالية لأدب كولونيالي، فإن أسماء كثيرة رحلت إلى الغرب كي تكون هي العين التي تعيد لهؤلاء ما فقدوه على الأقل على مستوى الكتابة/ أعلم.

الصعرام : العنين المفقود

الصعرام كفضاء مبهز للآخر، تمثل حضورا عنيدا في رواية التسمينات، سواء لأسماء قديمة أو لأسماء الجيل الجديد، إنها سند عناوين الإثارة في القراءة الأوروبية، فمن الرحوم الطاهر جياوت، L'invention du desert، مروراً بطفل الرمال، وديلة تفسر، للطاهر بن جلون إلى

استعماريين يعودون إلى نهاية القرن الماضي بداية الغزو حتى بداية استقرار الرأسمال الزراعي والمدني الكولونيالي، إن نقلة لدى آسيا جبار تقفز بها من رواية "Les enfants du nouveau monde"، بقيمتها الجمالية المنخرطة في سياق جماليات الأدب الوطني المتموقع في سياقات الأيديولوجية الوطنية بكل تنوعاتها، إلى نص ينتمي إلى متن جمالي كولونيالي متمثلاً في الروائي والرسام أوجين فرومونتان E.Fromentin إذ أننا نلمس بصمات واضحة لروايته "Une année dans le sable" (1859) على نصها "L'Amour, la Fantasia" 1985.

والأمر نفسه للمسيب لدى الكاتبة والروائية ليلى صبار إذ أننا نلمس في نصوصها حساً البهاريا واضرابية (exotisme) قادمين من تقاليد الكتابة الإستعمارية الباحثة عن ألف ليلة وليلة في الواقع الجغرافي وفي الإنسان المغاربي.

إن "les carnets de Sherazed" (1985) الذي هو نص موصول بوضوح بنصها الأول "Sherazed" 1982 والذي تستعرض فيه المشرق الذي هو المغرب العربي -لا فرق- من خلال عين سائحة مستشحة، فهي لا تعدو تكتب أدب البطاقة البريدية الجديدة، وعينها لا تختلف عن عين الرحام -ماتيس- أو دولاكروا، في لوحته (Les femmes d'Alger)

الجاحظية تشرع في إصدار
منشورات التبيين
إنظروها

Desert، لألبير ميمي إلى «شرف
القبيلة، لرشيد ميموني إلى آخر
رواية لعميد الرواية المغاربية (محمد
ديب) (Desert sans detour) (82) والتي
كتبها بعد ثلاثية الشمال «سطوح
ارصول (Le Terasse d'orsol 85) (Sommeil d'eve) و(إنفاعة حواء)
neige de marbre» (ثلج من رخام)،
إن الجغرافية أي الفضاء ليس بريثا،
وإجماعات الصحراء هي استنهاض
لذاكرة الأوروبي، في المغامرة،
استنهاض لتاريخه، لأحلامه، وأحلام
الأجداد الذين انهزموا

الصحراء حتم الشمال، قول
مؤسس من الجنوب للشمال، لأجل
لذته ومتعته وأهوانه، إن الكتابة عن
الصحراء تقفص للصحراء التي تمتد
هاربة من الشمال، فمن يا ترى يعبر
جنة الصحراء.

من يبدأ من «مدن الملح»؟!

القدمة

إن كل حديث عن التحليل السيميائي أو السيميوطيقي للأدب، لابد أن ينطلق أساساً من المنجزات، التي انتهت إليها الدراسات التأملية في ماهية العلامات، منذ بداية القرن العشرين، عند كل من الفيلسوف الأمريكي تشارلز سوندرز بيرس، وعالم اللغة السويسري فرديناند دي سوسير، حيث شكلت دراسات كليهما من هذا المجال اتجاهاً متميزاً، فحينما يحاول بيرس تحديد ماهية العلامة ودرس مقوماتها، مركزاً على مجال المعاني، نجد سوسير يهتم بوظيفة العلامة من عمليات الاتصال ونقل المعلومات من منطلق لغوي، على اعتبار أن النظام اللغوي يعد أرقى الأنظمة الدلالية.

وعلى الرغم من عدم الاتصال الشخصي بين الرجلين، وبالتالي عدم إطلاع أحدهما على فكر الآخر، فإننا نجد ههما قد اتفقا في الكثير من المفاهيم النظرية، ومن أمثلة هذا التقاء تأكيدهما على البعد الاجتماعي للدليل، الذي نجده صريحاً عند سوسير، وضمنياً عند بيرس (١)، وقد أدى تطور البحوث والدراسات في هذا المجال إلى ظهور خلاف مركزي بين أتباع كل من الرجلين، أي بين سيميائيات اللغويين، التي تهتم بوصف أنظمة التواصل، وبين سيميائيات المعنى،

الظاهر روايية

جامعة عتبة

الراوية وفعاليات القص

قراءة

في رواية «ليلة القدر»

للظاهر بن جلون

الخطاب الأدبي من أجل تحديد المعنى الأدبي. وعموماً فإن التحليل السيميائي للنصوص الأدبية، قد أصبح يتم أساساً بالبحث في الكيفية التي قال بها هذا النص ما قاله (6)، وانطلاقاً من كون النص بناء كلي له نظامه الداخلي الخاص، الذي يحكمه ويميزه عن بقية الأنظمة الأخرى، ومن هذا المجال يرى غريماس أن التحليل السيميائي للنص يتمركز حول مستويين، مستوى البنية السطحية، ومستوى البنية العميقة (7)، وأن المجال السيميائي الذي عرف اتساعاً وتطوراً في السنوات الأخيرة، هو مجال التحليل السردى للخطاب (8).

وإذا كان كلود برهون يرى في هذا المجال أن الدراسة السيميائية للنص يجب أن تنقسم إلى قسمين، تحليل تقنيات السرد من ناحية، والبحث عن القوانين المنظمة للعالم المحكي من ناحية أخرى (1)، فإن غريماس لا يقف عند حدود اعتبار الخطاب القصصي بنية سردية كاملة وقائمة بذاتها، بل نراه يصر على أهمية عملية التواصل، ولذلك نراه يحاول في دراساته للنصوص السردية أن يتتبع مسارات المرسل أو المرسلين عبر السياق القصصي، من أجل تحليل منطق العلاقات الممكنة بين الشخصيات في العالم المحكي.

وقد أسهم تطور الدراسات والبحوث في مجال السيميائيات السردية في أوروبا وأمريكا في إثراء التصور

التي تهتم أساساً بتشكيل الدلالة؟ أي أن الإشارة لا بد أن تحيل إلى موضوع. وهذا الموضوع يعتمد على ماله من خلفية لدى مفسري الإشارة، مما يجعل محور الدلالة في مجال سيميائيات المعنى، الشيء، أي الموضوع (2) كما يلاحظ أن السيميائيين المتأخرين من أمثال بارت، قد نادوا برفض فكرة وجود ارتباط منطقي بين الدال والمدلول، وهم في هذا يسيرون في ركاب سوسير، الذي يعد أول من نص على أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية.

وانطلاقاً من محاولة بارت المطابقة بين اللغة كنظام- والأنظمة غير اللغوية، نجده يحاول أن يعاكس مقولة سوسير حول علاقة اللسانيات بالسيميولوجيا، إذ عد اللسانيات جزءاً من علم السيميولوجية، بينما عدد بارت السيميولوجية جزءاً من اللسانيات، وقد أصبح هذا التصور فيما بعد قناعة مشتركة عند السيميائيين الفرنسيين، إذ وصفت كريستيفا هذا الانقلاب بأنه إصلاح أساسي في الصياغة السوسيرية (3) وتبعاً لذلك فإن كريستيفا بوضعها كتاب السيميائيات التحليلية (4)، تكون قد تجاوزت السيمووظيفة البنوية، ذلك أن نشاط السيميائيات النصية يتجاوز الجملة إلى الخطاب. بحثاً عما تسميه كريستيفا بالإنتاجية النصية (5)، أي إنتاج المعنى، وهو نفس ما انتهى إليه تودوروف في حديثه عن وظيفة

بحيث لا يستطيع المتلقي من قراءته لهذا النص ووصفه وتفسيره ومحاولة تأويله كبني دالة، أن ينتبه إلى أي تعسف أو تكلف في الترجمة، سواء من حيث السياق العام الذي يتشكل من فعاليات القص، أو من حيث البنية العميقة، التي تمتلك إمكانات البوح والتأويل، إذ يمكن أن نعد هذه الترجمة إعادة كتابة وإنتاج للنص.

٤ العنوان وفعالية التناص لمحل أول ما يستوقفنا في قراءة رواية ليلة القدر، عناونها، بما يتوفر عليه من طبقات تعبيرية وإيحائية كامنة، ذلك أن مثل هذا العنوان يجعل النص الروائي كفعالية إبداعية ينفث على عدة مستويات من سجلات الكتابة (2)، ينطلق أولاً من سياق خطاب معجز، هو القرآن الكريم، لينفتح على تراث ثقافي واسع بجميع أنماطه الشعبية والدينية والفلسفية، ويتعانق ثانياً مع منجزات الكتابة الروائية العداثيّة، التي أسهمت في تحرير الخطاب الروائي من الموصفات الخطية التقليدية، وجعله قابلاً لعدة تحولات أحدثت خلخلة في التخيل الروائي بحيث أصبح قابلاً لأكثر من رؤية أو منظور، ومتفتحاً على أكثر من تفسير أو تأويل.

وانطلاقاً من هذا المنظور فإن العنوان في أي نص أدبي يشكل عتبة للقراءة، أو لافتة إشارية، بإمكانها إعطاء النص قيمة جمالية أو فكرية أو إسقاطها عنه (3)، وعليه فقد جاء عنوان رواية ليلة القدر متصداً

التداولي، الذي يعد تجاوزاً للنموذج التواصلّي، حيث يتضح من خلال هذا التصور أن النص السردّي يتسم بتفاعل دينامي بين مستويات مختلفة، يمكن بلورتها من خلال العلاقة الجدلية بين الكتابة والقراءة والرواية والتلقي.

المثّل

قبل البدء نشير إلى أن الجدل الذي ظل قائماً حول علاقة الرواية المغاربية المكتوبة بالفرنسية بالأدب العربي المغاربي، قد حسم نهائياً، إذ عدت هذه الرواية جزءاً مكماً للإبداع الأدبي الفرنسي، على أساس أن اللغة الفرنسية وسيلة التعبير هي الفكر الفرنسي في مرحلة معيّنة، وهي الفكر المغاربيين تجسداً لعلاقة هذا الفكر بمستعماريته القديمة. ولذلك فإن تكريم الطاهر بن جلون عن روايته ليلة القدر، هو تكريم للإبداع الأدبي الفرنسي في حركية تطوره وانفتاحه على عالم الآخرين، الذين يشكلون بالنسبة للمتلقي الفرنسي حالة استثنائية مثيرة للفضول.

وإن رواية مثل ليلة القدر، الطاهر بن جلون، وقد ترجمت إلى اللغة العربية في إطار ماتسمي بعض دور النشر المغاربية بعودة النص. لتعد بحق تجربة متميزة في الكتابة الروائية- على الرغم من أن الكثير من الدارسين يعدون الترجمة خيانة- إلا أن محمد الشرقي مترجم هذه الرواية- قد استطاع أن يسهم في إبداعها ثانياً،

والقثيان، ويوحى بالعزلة والبوار.

وإن علاقة التناص في هذا العمل الروائي لا تقف عند حدود عناونه، الذي مايفتأ يلح علينا بأن هذه الرواية تحاول عبه أن تقيم جموراً تعبيرية ودلالية مع الجذور التراثية للقص العربي- إذ نجد مجموعة من العناوين الثانوية الأخرى، تنصدر أجزاء الرواية أو فصولها، وكل منها يشكل علاقة دالة، تسهم في إضاءة الكثير من جوانب المتن الروائي. وهي بذلك تشبه علامات المرور المزروعة على جانبي الطريق من بدايته إلى نهايته أو إلى مآله النهائية له، أغلب هذه العناوين ذو طبيعة تناصية، بعضها وثيق الصلة بعناوين لمصوص تراثية وليلة القدر،، الروض العاطر، الرسالة، الجعيم،، وبعضها الآخر وثيق الصلة بمحتوى الفصل أو الجزء الذي يتصدره، وتتوفي هذه العناوين على قدرات ترميزية كثيفة، وتشكل بؤراً للتمعن والتدال داخل النص الروائي، وذلك من أجل منح هذا النص إمكانات قسائية متعددة.

١. الراوي وطبيعة النص: إن أول ما يلاحظه قارئ الروايات الحديثة، أنها أصبحت تهتم بالدقة لا بالوضوح، وبمغامرة الكتابة، لا بقص المغامرة، بحيث يتحول النص الروائي في الوقت نفسه إلى النص وخلق النص، حيث يطل شبح الراوي في مستهل النص الروائي، لينبه القارئ إلى الجهد والعنت الذي تقيه في جمع شتات

عملية الكتابة/ القراءة كعلامة دالة على علاقة تناصية تمنح مثل هذه الرواية إمكانية الإمتداد في أعماق الواقع، والتوغل في أقصى أقوار موروته الثقافي. وإذا تعلق رواية ليلة القدر عن هذه العلاقة التناصية، فإنها تسعى من وراء ذلك إلى إقامة علاقة توازن ومعارضة مع النص القرآني، فيكون هذا العنوان في آن إعادة قراءة للنصين (الغائب والحاضر) وامتداداً وتكثيفاً ونقلاً وتعميقاً، حيث يتسنى بعد ذلك الوصول إلى إنجاز حوار مفتوح قد لا يتوقف، أو ينتهي بين الذات والتاريخ.

وإذا أصعبنا النظر في عبارة «ليلة القدر»، نجد أنها عبارة ساحرة وحادة في الوقت نفسه، تتوغل على طاقات تعبيرية وإشارية لا تقيدتها حدود المعاني المعجمية، فهي من ناحية تضرب في أعماق التراث الثقافي العربي، الرسمي منه والشعبي، وتحاول أن تبوح بمكنونه، وتشكل من ناحية أخرى طاقة مولدة لشحنات ترميزية، وممان شتى متجذرة داخل النص الروائي، ومكونة لملائكة الجفية، أين يتموضع الزمن بكل أبعاده، الميثولوجية والواقعية، حيث يتأسس في رحم الماضي، ثم ينبثق في الحاضر معانقاً لحركة الشخصيات وموجهاً لمسيرتها نحو مصير، تنسج خيوطه يد القدر، على ركح ما يكاد يتسع ليلبلغ مداه، حتى يضيق ليصبح دهليزاً في سجن قديم، كل ما فيه يثير القهر

للسارد الخيالي، وفي هذه الحالة لا يكون المؤلف الضمني، هو من يتكلم، بل السارد (5) وبين هؤلاء جميعاً وبين القارئ الواقعي غير المحدد من حيث الزمان والمكان والإهتمامات الثقافية والأيديولوجية، إذ القراء «كمثليين... يتغيرون عبر التاريخ، مما قد يؤدي إلى تلقيات جد مختلفة، بل ومتضاربة لنفس العمل الأدبي» (6)، ثم أخيراً التفريق بين القارئ الواقعي والقارئ الجرد، أو المسرود له، حيث يعد القارئ الجرد صورة للمتلقي المثالي المفترض والمتمس في العمل الأدبي، والقادر على تحقيق قراءة فعالة. تتحدد من خلالها البنية الإجمالية للعمل الأدبي في بعدها التأويلي والأيديولوجي (7).

وإذاً انطلق الطاهر بن جلون في إبداعه لرواية «ليلة القدر» وهو يعي هذه الإشكالية، ولذلك فنحن كقراء، حينما نحاول أن ندلف إلى عالم هذه الرواية يواجهنا عنوانها الساحر، وكأنه يدعونا أن نحيد الإستماع لصوت الراوي وهو ينقل إلينا الأحداث والمغامرات التي عاشها ودونها في ذاكرتها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن تسدبر أمرنا من أجل نفوس في كنه الكتابة، إذ أن مفهوم لكتابة «إبداعية» قد بدأ يتجاوز مدى النفاذ ويفيض عنه (8).

ويبدو أن 'تشغال الطاهر بن جلون بالبحث في العلاقة بين الراوي أو السارد والمؤلف في الرواية الحديثة قد

مغامراته ليؤلف منها نصاً روائياً متميزاً، وهو لا يفتأ يذكره بجهوده وبقدراته، وبأنه يشمل بعنايته السردية كل شخصيات الرواية الآخرين على مدى العيز النصي للرواية منذ انطلاق الكلم في أول النص سرّاً وسجراً وبحشاً إلى أن توقفت آلة السرد حينما آلت الرواية إلى نهايتها، وكان الوقت فجراً، فكان هذا الراوي كشرزاد في الليالي.

هذا النوع من النصوص الروائية تحتاج قراءته إلى درجة، وإلى قراءة إبداعية تعتمد على الطاقة التخيلية للإشارة في تلاقي بواعثها مع بواطن ذهن المتلقي، حيث يصير القارئ المدرب هو صانع النص (3).

وضمن هذا المنظور بدأت تتأسس علاقات جديدة ومتميزة بين من يشج النص ومن يتلقاه، وتعددت الآراء في هذا المجال، وقد غلب على هذه الآراء الإصرار على ضرورة التمييز بين المؤلف الجرد منتج العالم الروائي، والممثل للنصورة الأدبية المسقطنة عن ذات المؤلف الواقعي، أي أناه الروائية الثانية (4)، وبينها وبين 'سارد أو الراوي، الذي يعد شخصية مختلفة تنتمي إلى العمل الأدبي في حمته وتبقى متميزة عند المؤلف المعروف. وكذا عند المؤلف الضمني أو الجمولي. ولذلك فإن المؤلف الضمني لا يمكنه أن يتدخل بشكل مباشر وصرح في عمله الأدبي كذات متلفظة، بل يمكنه فقط أن يستتر وراء الخطاب الإيديولوجي

النص الروائي متمثلة في البحث عن سند، يصح رواية، وكأنه بهذا يريد أن يقول إن الحكى مغامرة صعبة تحتاج إلى صوت متميز، ينهض في النص الروائي بدور المنظم للعلائق بين الوعي الفردي والوعي الجماعي، بين النزوع الرمزي لدى الجماعة، وبين رمزية الواقع ورمزية اليوطوبيا» (12)، ولهذا فإن هذا الصوت ينطلق منذ الصفحات الأولى من الرواية رافعاً عقيرته، أيها الأخيار! مسأرويه لكم يشبه الحقيقة، لقد كذبت، أحببت وحت، عبرت البلاد والقرون، وغالباً مانفت نفسي، وحيدة بين الوحيدين، أدركت الشيوخة غداً نهار خريفى، وإذا ارتد الوجه إلى الطفولة، أود قول هذه البراءة التي حرمت منها، تذكروا! كنت أعلم أنني باختفائي أترك ورائي مايفئذى أغرب الحكايات، لكن بما أن حياتي ليست حكاية، حرصت على أن أصحح الوقائع وأفشي لكم السر المصون تحت جو أسود، في دار عالية الجدران، داخل درب مغلق بسبعة أبواب» (13)

وبعد الحديث عن ثنائية المؤلف/السارد يوسع ابن جلون مجال حديثه عن تحولات الكتابة وعلاقتها بفعاليات القص، إذ نجده يفرّد مدخلاً ثان بعد الديباجة، بعنوان «حالة الأمكنة»، يتحدث فيه عن القص، منطلقاً من الوضعية التي آل إليها القص الشعبي في ساحات مراكز الحقيقة، وكيف اهتزت علاقة الراوي

جعله يجبر أكثر من ديباجة في هذا المجال، وكان لسان حاله يقول مع كريزنسكي: «إن العلاقة مؤلف/سارد هي علاقة مركبة تلعب في الآن ذاته على التطابق، والتماثل، والإختلاف، والتعارض، والتعاطف، والنقوذ، والسخرية، والتجاوز، والإدراج والإشتغال، والإقصاء والمثابة والتجاوز، باعتبارها توترات جدلية ممكنة بين تنظيم الموالم السيميائية من طرف المؤلف، وبين اتمامها من طرف السارد» (9)، ولذلك تواجهنا شخصية الراوي في الديباجة الافتتاحية وهو يقدم اعترافاته للقراء. قصد تعميق الإيهام الواقعية مايرى أو يقرأ، وكأنه يقول إن عملية القراءة أو الرواية هي نوع من التشكيل الجديد لواقع مشكل من قبل، هو الواقع المروي، أو الذي يحاول أن يبوح به النص.

وتتصدر هذه الديباجة عبارة «مايهم هو الحقيقة» (10)، وهي عبارة فيها الكثير من التماهي، كما تدعو إلى الكثير من الجدل، حول مفهوم الحقيقة المتوخاة إذ شتان بين حقيقة كل من الكتابة والرواية والحكاية، علمي الرعم من أن كل اثر أدبي إنما «ينشأ ويتنامى ويستقيم مكتملاً بدء من عمل الكتابة» (11)، وأن الكتابة كخطاب سردي، تفترض وجود شخص (السارد) يضطلع داخل الخطاب بنقل الرسالة السردية، وبهذا تكون الحقيقة التي يلح عليها المؤلف في افتتاحية

الخطية، التي يدخل من خلالها الكتاب إلى المتن الحكائي لنصوصهم الروائية، نستطيع أن نخلص إلى أن علاقات التواصل على مستوى الخطاب القصصي، قد تغيرت، ولم تبق على حالها، فقد انحسرت الرواية الشفوية، وموضتها الكتابية، حينما موص التخيل الذاكرة.

وإن الحديث عن التخيل يجرنا إلى الحديث عن الإيهام والاختلاف والاختراع في الكتابة الروائية الحديثة، أو عما يسمى بالأنساب الكتابية، وهو ما يجعلنا نفر سلفاً، أننا مقبلون على قراءة رواية تحاول أن تخلق واقعاً قصصياً ما يكاد أن ينطلق من التزييف حتى يتملص منه ليؤسس في سلفه تقييده، ومن هنا جاء بحث إحدى الشخصيات الأثيرة في القص الشعبي إلى الوجود في بداية الرواية كنوع من الشهادة على انتهاء مرحلة قصصية بتقاليدها وسنها، وبداية مرحلة جديدة، يكون فيها الإنسان موضوعاً ورواية وبطلان للقص، حيث تبرز في مقدمة الرواية امرأة الراوية، تجد في ذاتها القدرة على إثبات ذاتها في مجتمع يهيمن فيه الرجال، ولذلك حاولت أن تستقل عن الرجل، فانتصبت له نداً وضرباً، وغاصت في أعماق الكتابة فكانت المرأة في المرأة، تدون سيرتها، وتبدي رأيها فيما حصل، «كنت قد وصلت في الليلة السابقة إلى مراكز مصممة على لقاء الراوي الذي دبرته قصتي، وبالحدس

الشعبي يمتلكه، فلم تعد سروده تروق المستمعين، أو تثير دهشتهم، أو تحرك شفقتهم، وأصبحت مفتقدة لعناصر التحضير والإثارة، فحينما توسط الراوي حلقة القص لم يطلب منه - كالعادة - أن يشرح في السرد، حيث يكون السرد في القص الشعبي كما يرى كليطو - في الغالب - جواباً عن سؤال، أي تلبية لرغبة أو طلب (14)، وهذا في حد ذاته كاف لإشعاره بالفشل وتحسيسه بالموت، إذ أن سروده أصبحت لا تستحق أن تروي، ولذا عليه أن يفاخر الساحة باختفى الراوي من جديد بعد اعترافه لأحد حاول استقائه أو مناقشته، كان قد نهض جامعاً مخطوطه الأصفر الممسول بالقمر ومن غير إتفات غاص عن الحشد وبعد هذا التفتيت التلقائي للرواية الشعبي في المجتمع الغربي الحديث علامةً ودليلاً على أن جمهور القائلين قد فقدوا حاسة الإصغاء، وأن أحداث الواقع المرير استغرقتهم، وأبعدت بينهم وبين الماضي والتاريخ، فلم تعد حلقات القص تشدهم، حينما أحسوا بأن الرواية أيضاً أصيبوا بفقدان الذاكرة، «لم تعد لديهم ثقة في هذا الرجل الذي كانوا يشربون أقواله في سالف الزمن، لقد كانوا مقتنعين بأنه فقد الذاكرة، وأنه لا يجزؤ على الاعتراف بذلك، إنه بالتأكيد راو بلا ذاكرة، ولكن ليس معنى ذلك أنه بلا خيال (16)». وبعد هذا الاستطراد للذي استطاع الكتاب بواسطته أن يكسر المقدمة والبدايات

سارحاً وموضوعاً للسرد، وهكذا فعندما تحكي الرواية- وهي كما نصادفها في مقدمة الرواية عجوز ملفوفة في جلبابها القديم- تحس بشبابها المروي، وكأنه الحاضر، نوع من الحاضر في طريق التكون والنمو (20) ونشوههم ونحن نقرا الرواية أن الأحداث المروية تقع أمام أعيننا مجسدة في لحاضر دون تعديل، حتى لكانه الحاضر، ثمحو تماماً ذلك التحديد الزمني، الذي به يعرف واقع الحياة (21)، وعليه فإنه بواسطة هذه التقنية، تستطيع الأعمال القصصية أن تملأ حضورها لدى أجيال القراء عبر الزمن

وانطلاقاً من النمط السردى الشخصي والمباشر، المهيمن على الفضاء الروائي في «ليلة القدر»، نستطيع أن نشير إلى أن جميع عناصر القص في هذه الرواية مرتبطة بحضور الصوت الراوي المتكلم، وموقعه من الإطار الزمني للأحداث، ولذلك فإن وجهة النظر المهيمنة في هذه الرواية هي وجهة نظر المتكلم «المرأة العجوز على مستوى زمن القص، أو الفتاة المتمردة على مستوى زمن القصة أو المتن الحكائي»، على الرغم من إقحام المتكلم لأكثر من متكلم آخر في مناسبات بعينها، ويمكن أن تعد هذه الأصوات «الأب، الجلالة، القنصل، الولي، خصوصاً استشهادية داخل النص الرحم الجسد للموقف الأيديولوجي العام، الذي تبلوره الرواية.

علمت مكان حلقته وتعرفت على جمهوره، إنتظرتة كما ينتظر صديق خان، أو حبيب أذهب (17)

ومن خلال هذا المشهد السردى تطل علينا هذه المرأة من وراء ضمير المتكلم، وكأنها شهرزاد تواجه مصيرها، تود عرض حكايتها، لكنها تحتال وتتملص، حتى ينبع طلب السرد من شهریار، من الجمهور المتعلق حولها، أو من القراء الذين تدرت أعينهم على الألعاب الكتابية، التي تمنع الأولوية لهندسة النص، ولإشاراته، التي تنتصب عبره كعلامات المرور، وبعد مراورعات وملاحظات يأتي الكلام معلناً عن انفتاح النص، «لأنني أتكلم معكم من زمن بعيد، لكنني أتذكر كل شيء بدقة مذهمة» (18) حيث يستمر بعد ذلك هذا الصوت الراوي مهيمناً، حاضراً وفاعلاً في كل عملية البناء، من بداية المتن الحكائي وإلى نهايته، ولا يتوقف إلا ليفسح المجال لأقوال الشخصيات وحواراتها، ويبدو أن حضور الراوي بقوة وشدة في هذا النص الروائي، يعود إلى إيمان الكاتب بضرورة قلب السرد من نظام إثباتي إلى نظام إنجازي، أي «أن نكتب اليوم ليس معناه أن نحكي، وإنما أن نصرح بأننا نحكي، وأن نعود بكل مانحكاه إلى فعل القول هذا» (19) بحيث يتماهى الخطاب مع الفعل فيتحرر من كل التباس، ويبلغ قمة صفاء وبقته.

كما أن الإلحاح على ضمير المتكلم في القبض المعاصر، يجعل من الراوي

الأصعب، الحارسة إلخ.. ويبدو أن عدم اهتمام هذه الرواية بالشخصية المحددة الهوية، والواضحة الملامح والعالم، يعود إلى أن الواقع لم يعد يعياً كشيء أياً بالفرديّة، ولذا فإن الشخصية لم تعد تمثل في الكتابة الروائية المعاصرة وسيلة وغاية في حد ذاتها، وإن كانت رؤاها ما تزال تشكل أساساً أيديولوجياً لكل كتابة روائية.

وإذا ما انطلقنا من النموذج الذي اختزله تودوروف لعلاقات الشخصيات القصصية فيما بينها، والتمثل في الرغبة، والتواصل، والمشاركة (24)، ملاحظ أن الرغبة تشكل هاجساً عند جميع الشخصيات في رواية «ليلة القدر»، وتتمثل غالباً في تحقيق الذات عن طريق الحب، أو عن طريق التمرد على الظروف القاهرة، من أجل تحقيق حرية الشخصية والتكامل مع الذات والآخرين، ويمكننا أن نحصر ذلك عند الشخصيات الأكثر حضوراً في لرواية «الشخصية الأساس، الأب، لقصل، الجلاسة..» فحب الأب لابنته مكنه من تجاوز شمول الإحباط والعجز عن إنجاب ذكور، كما أن حب الجلاسة لأخيها القنصل مكنها من تجاوز الإحساس بالإحباط والعجز عن إقامة علاقة حب مع أي رجل آخر، أما حب كل من الفتاة (الشخصية الرئيسية) والقنصل، فكان حباً متبادلاً، وجد كلاهما تحقيقاً لحيته الشخصية، وتكاملاً مع الذات، وانعتافاً من الأوهام، فقد حرر هذا الحب الفتاة من

الراوي والشخصيات فإن الحديث عن الشخصية في الرواية الحديثة يقف عند ثغور الدور الثانوي، الذي أصبحت تمثل في الرواية، فقد فقدت ألقها، وبهتت ملامحها، واحتجبت عنا حياتها الخارجية والداخلية، وأصبحنا نستدل عليها بواسطة استشارات عامة ونوعية، رجل، امرأة، صبي.. أو من خلال الضمائر أنا، هو، هي (22) ولذلك أصبح النقد الحديث يركز بالدرجة الأولى على دراسة أنساق العلاقات، التي تقوم بين الشخصيات الروائية، وبينها وبين المكان والأحداث من أجل الوصول إلى بلورة ما يمكن تسميته ببناء الشاعر، بوصف هذا البناء هو المفتاح البنائي المهم لعالم النص (23) الروائي، ولعل أبرز ما يمكن ملاحظته ونحن بصدد دراسة الشخصيات وعلاقاتها في رواية «ليلة القدر»، أن هذه الشخصيات لا تحمل أسماء محددة، إذ استعاض الكاتب عن الأسماء بالألقاب والأوصاف، الأب، الأم، لفارس، الجلاسة، القنصل، الولي، العبد. كما أنه لم يبع الشخصية الأساس في الرواية، إسماء أو لقباً بعينه، ولذلك فنحن لا نعرف عليها، إلا من خلال التمازج بين الذات الفاعلة والصوت الراوي، التمثل في ضمير المتكلم، لأن الشخصية في هذا المتن الحكائي تمارس وظيفتي التصوير والفعل معاً، أما بقية الشخصيات في الرواية، فإننا لا نعرف عنها إلا من خلال الإشارة إليها كإفراد أو كجماعات، أحواتي، عمامي، الأطفال، رجل، الصبية،

ورجلي كومت الأغراض فوق الجذث الذي كنت عرضاً أكاد أمسه ثم اهلت التراب واستغرقت في التأمل لحظة... لكي أشبع من الهواء الجديد الذي كنت استنشقه» (25)، كذلك فإن المنافسة الخفية بين الفتاة والجلاسة على حب القنصل، جعل الجلاسة تكرر الفتاة، وتحاول التخلص منها بأن طريقة، فنجد أن الإتصال بأهلها وإقضاء سر اغتفائها من الوسائل المساعدة على التخلص منها، لكن قتل الفتاة لعمها أثر مجيئه للقصاص منها، قد جعل حركة السرد تأخذ منحى حكائياً جديداً، يمكن اعتبار تجربة السجن بداية له، وكان الكاتب بهذا كان مصمماً على جعل بطلته الرواية تعيش سلسلة من الإختيارات، تسهر كلها في سيرة تجربة إنسانية، تتماهى بين حدى العزلة والأكف، إذ تنهض الأحداث فيها بما هو مألوف، وتعاين ما هو خيالي، عجيب وغريب، ومثير للفضول، كما نراه من خلال العلاقات التي انخرطت فيها البطلية قبل تجربة العزلة في السجن وأناءها، وبعدها يحاول أن يلقي الحدود بين الكتابة الروائية والقص الشعبي، وقد جاءت كل من بداية الرواية ونهايتها مجسدة لمظاهر احتسفالية، ذات طابع ميثافيريقي يتعاقب مع التصور الشعبي الميثولوجي، حيث تنطلق البداية من الأجواء القدسية لليلة القدر. وتقف النهاية عند حضرة الولي، لصالح لتقديم الولاء ونيل البركات.

الإحساس بالعزلة والضياع، بينما كان بالنسبة للقنصل تحرراً من الإحساس بالقصور والمعاناة، وكذا من شذوذ أخيه (الجلاسة) رغبة في الإستقلال عنها

أما علاقتا التواصل والمشاركة، فقد تحققتا من خلال تحقق الرغبة في الحب، حيث شكل التواصل علاقة مسارة بين كل شخصين من الشخصيات المذكورة، بينما تعقبت المشاركة في شكل مساعدة قدمها الطرف المحبوب للطرف المحب من أجل تجاوز وضع أو إحساس ما، أو تحقيق مشروع بعينه.

ومن خلال متابعة مايطرأ على هذه العلاقات الثلاثية المحترلة داخل المكناني من تحولات في الأحاسيس والعواطف، تؤدي في الغالب إلى مايقابلها ويتضاد معها. ولذلك وجدنا أن الرغبة في الحب تقابلها الكراهية فحب الأب لابنته، تقابله كراهية البنت لأبيها، لأن مثل هذه الرغبة القسرية، أفقد البنت الإحساس بذاتها وبكيانها، وبخصائصها النوعية كامرأة كاملة الأنوثة. ولذلك نراها بعد موت أبيها تحمل كل مايتعلق إلى الماضي بصلبة لتدفنه معه، منتقمة لذاتها، انتزعت بهق ذلك التذكر الداخلي المكون من عدة أمتار من الثوب الأبيض بسطته ومررت حول عنق الميت، ثم شددت بقوة وعقدت. كنت اتصيب عرقاً، فقد كنت اتخلص من حياة بأكملها، من عهد خداع، من حقبة كذب، بيدي

تجربة السجن، لاتعدو أن تكون بقايا مشاعر وتكريات داخل نفس السارد، الذي كثيراً ماتخبط عليه الأمور وتتداخل الذكريات، فلا يعود يميز بينها، ولقد عشت هذه القصة، متى وأين، لا أعرف، هل كان ذلك خلال مقامي بالسجن، أم في فترة احتضار أبي؟، عشتها وعدت أعيثها بنوع من العناد والإرهاق، طبعاً الصور المشوشة، المجللة كلها بالسواد، كان الأمر يتعلق بحداد ما. بأرملة مفتتصة، وبانتقام، ربما كان كابوساً، سبق أوتلا الفزوة التأديبية التي كتبت ضحيتها (26).

هذا، ومهما يكن من أمر العلاقات بين شخصيات رواية ليلة القدر، فإنها تشكل نسيجاً متشابك الغيوط، يستمد منطقاً من الآثار الشعرية المتبقية داخل نفس السارد (البطل)، ويكشف من خلال الأحداث السرورية والمعبرة عن الموقف الذاتي لهذه الشخصية، أن ملاحظته المرأة في الغرب، وما يمكن أن تفعله، لا يحقق طموحها، ولا يستطيع أن يغير العالم من حولها.

في التجسيد الزمني للرواية الروائية يتفق الدارسون على أن الرواية مرحلة متخيلة عبر الزمان والمكان، تصنعها الكلمات من أجل بناء عالم، قد يشبه عالم الواقع، ولكنه يبقى متميزاً عنه بخصائصه الفنية، وأبعاده الدلالية والتميزية، إذ أن الكتابة الروائية هي - دائماً - كتابة متجذرة فيما وراء لغة، تقدم دائماً - وجهة نظر خاصة عن العالم، باعتبار أن الخطاب الروائي هو

ومن بين تجليات علاقة المقابلة وتتوحيدها بين الحب والكراهية، أن الحب، الذي نعرف على صور شتى منه في الرواية، يعني الحضور والغياب في بعدها الزمني، بينما تعني الكراهية الموت والعزلة والوحدة، وانطلاقاً من هذا المنظور تعد تجربة السجن فضاء متميزاً للكراهية والعزلة والقهر والوحدة، ولذلك لاحظنا أن السارد المتوحد مع الشخصية الرئيسية، وهو يحاول أن يستعيد ملامح الواقع الذي وافق هذه التجربة، وشحنه، بحمولة لغوية وفضائية وشعرية معينة، يصاب بفقدان الذاكرة، فلا يعود يميز بين حدود السرد والوصف والمقاطع الحوارية، ولا بين الأحلام والكوابيس والذكريات، حيث تتشابك الأحداث وتتداخل الرؤى والوقائع، فيتعذر عليه إعادة رسم مخطط واضح ودقيق للعلاقات بين الشخصيات التي عاشت تجربة السجن، ولذلك فنحن حين نحاول أن نتعرف على شخصيات السجن، نجدهم مجرد أسماء بلاهة وعابرة، يرد ذكرهم على لسان السارد في مناسبات معينة، ما عدا شخصية واحدة، كان لحضورها المتميز في حياة السرد (الشخصية الأساس) وهي شخصية «العارسة» ذات الملامح القاسية، والمتواضعة مع أخوات البطة الخمسة للاني يأتي إلى السجن لزيارة أختهن، وتأديبها، لإغراق ماتور به أنفسهن تجاهها من كراهية وحقد.

وعموماً فإن الأحداث المروية عن

ثمة علاقة وطيدة بين العنوان والمثل الحكائي، أو القصة، ومنذ البداية يفتتح خطاب الراوي بمجموعة من الجمل السردية التقريرية الهادية: «كان ذلك خلال تلك الليلة المقدسة، ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان، ليلة نزول القرآن، الليلة التي تكتب فيها أقدار الكائنات، حين استدعاني أبي المحتضر، وقتئذ ذلك إلى جوار سريرته وحررتي» (28).

هذه الجمل تقرر حقيقة وتعلن عن انقلاب مصيري في حياة الشخصية الراوية، إذ بمجرد إعلان الأب المحتضر عن تحرير ابنه، انتهت حياة وبدأت حياة أخرى، انتهت حياة الأب بما تمرر إليه من سطوة وقهر وكتب، وانتهت معها حياة الإستلاب والتنكر والمسخ، وبدأت حياة العرية والإنطلاق، انتهى ماضٍ بكامله، وبدأ حاضر يتكون، ويتحرك إلى الأمام، وبدأت معه يد القدر تنسج خيوط المفارقة، مفارقة امرأة تواق للبحث عن ذاتها، وتأكيد استقلالها، حتى وإن أدى البحث والمفارقة من جديد إلى العزلة والحرمان والقهر.

ومنذ البداية وحتى يتوقف الصوت الراوي عن الكلام في نهاية الرواية نجد أن الأحداث تتحرك باستمرار نحو الأمام، مع بعض الإنعطافات نحو الداخل، حيث يتسنى للنفس الإنسانية أن تبوح بمكنونها، أو نحو عالم الذكريات، حيث الماضي، وحيث زمن المسخ والقهر والتكبت، إذ يبدو أن

دائماً- نص أيديولوجي يجنب الرواية أن تغدو لعبة لفظية مجردة (27).

وفي ضوء ما تقدم نلاحظ أن محور الأحداث السروية في الرواية حول شخصية الراوي، يجعلنا نقر بأن الرؤية أو المنظور المهيمن في هذه الرواية هو منظور هذه الشخصية، ولذلك فإننا سنقتصر في دراستنا هذه على إبراز مدى مساهمة الأبعاد الدلالية والتميزية للزمان والمكان في بلورة الرؤية أو المنظور الأيديولوجي لهذه الشخصية.

ولرصد منظور هذه الشخصية، لا بد من تتبع حركتها في المكان والزمان نهائياً وإيجاباً، وسفراً وإقامة بحثاً عن ذاتها الضائعة في مجتمع يقسّس الذكورة، ويدبّس بالولاء للرجال، حيث يمثل المكان في هذه الرواية الغلفية والإطار الذي تقع ضمنه الأحداث، بينما يمثل الزمان خط السير وإيقاعه، إذ هو قصة هذه المرأة، وهي تشكل، ومصيرها الذي غط على جبينها في ليلة القدر.

وتتضمن عبارة ليلة القدر أكثر من دلالة، تشير كلها إلى الزمن وترتبط به، وكأنها بهذا الزخم الدلالي، تحاول كعنوان للرواية- إفشاء سر، أو الإعلان عما سيحدث مسبقاً، سواء من خلال العلاقة التناصية، التي تكونها هذه العبارة مع نصوص موازية، أو من خلال زمنيته.

وفي إطار الحديث عن الزمن في هذه الرواية، نشير في البداية إلى أن

تنقل ذاكرتها عبر الزمن ومكان إلى آخر ، ومن خلال السباحة التي يمكن أن نقوم بها عبر الحيز النصي للرواية، يبدو لنا عنصر المكان فيها كياناً محسوساً وواقعاً حياً، لا يحتاج إلى وصف، نتعرف عليه من خلال حركة الشخصيات فيه وتفاعلها معه، وكذا من خلال حظ السير . إذ يظهر المكان على هذا الخط ويصاحبه ويحتويه (30)، وكذلك من خلال منظور الشخصية الراوية، المشاركة والفاعلة على الركع، الذي تنطلق فوقه الأحداث، وليس من خلال منظور الشخص المراقب، والبعيد عن دائرة الأحداث

ولما كانت هذه الرواية عبارة عن رحلة لمغامرة على مستوى زمن الوقائع، وسباحة في الماضي من خلال الحاضر، بحيث تبدو وكأنها مستمدة أو مستلهمة من أسطورة البحث، فإن هذه الرحلة تبرز من خلال نوعين أساسيين من الأمكنة :

1- الأمكنة المفتوحة : وهي الأماكن التي تلتقي فيها أعداد مختلفة من البشر، وتزخر بالحركة والحياة، كمساحات مراكز، أو المحطة الطرقية، أو الحمام والمخور، ودار الولي، وفي مثل هذه الأماكن يتحقق التواصل مع الآخرين، ويقضى على الشعور بالعزلة والوحدة، وإننا في هذه الرواية لانقرأ في الغالب - وصفاً لهذه الأماكن، ولكننا نتعرف على ملامحها وجغرافيتها من خلال الحركة التي

تسلسل الأحداث، وترتيب الوحدات الزمنية في المتن الحكائي أو القصة، قد جاء موازياً لترتيب الغطي للخطاب، وقد ساعد على ذلك هيمنة الصوت الراوي، والتدرج الذي ميز حركة السرد، وتوالي الأحداث في شكل متواليات زمنية، تقدم لنا زمناً يتحول من الماضي البعيد نحو الحاضر، وكأن الكاتب يسعى من خلال ذلك إلى خلق نوع من التزامن بين السرد والحكاية، أو بين الخطاب والمتن الحكائي أو القصة، إذ مايقبأ الصوت الراوي ينهبنا إلى أنه مأثور سوى قصته الخاصة، هذه القصة التي ما تكاد نميز فيها على مستوى الزمن الراوي بين مرحلتين : الحاضر ويبدأ مع مجيء الشخصية الروية إلى مراكز، ويستمر معانقاً لزمن الخطاب الذي ينهض به السرد، والماضي وهو زمن الوقائع في هذه الرواية محصوراً في اللحظة الحاضرة ، ويستنتج من ذلك أن الزمن الوحيد الهيمن في الرواية هو زمن الخطاب، أو زمن السرد، حيث يصير الفعل الروائي مستمداً بالفعل اللساني، وبذلك يقضي على كل استقلالية أو موازاة بين فعل الكتابة وفعل القراءة، وتصب الكتابة حالة تمثل ذاتي (29) فتكون الشهادة، وتكون الإدانة، وتكون هيمنة الحاضر كوجود وتحقق وحياة

وإذا انتقلنا إلى تحديث عن المكان في رواية لينة ندر، سوف نشجع حركة وعي الشخصية الراوية في

يطلب الأرتواء. وعلى هذا الإيقاع، إيقاع القدر/ القدس، تنتهي الرواية. وتستمر الحياة، وعندما صرت أمام الولي، حثوب وأمست بيده الممدودة، وعوض أن أقبلها أخذت أحسها، ماسة أصابعه واحدة واحدة، وقد حاول الولي أن يجذبها، لكنني كنت أمسكها بكلتا يدي، كان الرجل مضطرباً، فتهضت وقلت له في أذنه: لقد انصرم أمد طويل لم يداعب فيه أي رجل وجهي.. هيا انظر برفق إلي بأصابعك، براحة يدك، فانحس علي وقال لي: «هانت أخيراً» (33).

وتتصل هذه الأماكن المفتوحة بفضاءات ممدودة وغير ممدودة كالبحر والفاقة والصحراء، وهي بدورها توحي بالحرية والإنطلاق والإنسجام مع الذات.

لـ الأماكن الفاتكة، وهي أماكن ترمز للنفس والعزلة والكتب، إذ الإنفلاق في مكان واحد، تعبير عن العجز وعدم القدرة على الفعل أو التفاعل مع العالم الخارجي (34)، ويحتل السجن مكان الصدارة، حيث يضيق المكان الحابس، فيصير زنزانه كأنها القبر، كل ما فيها يوحي بالوت، ومع ذلك، وبالرغم مما تمثله تجربة السجن من مأسوية، فإن الحياة في عتمة السجن بالنسبة للشخصية الراوية لم تكن أكثر مأسوية من حياة التنكر والمسخ، تقول الراوية: «لم أعتبر الحبس عقاباً، فبعد أن وجدتني بين أربعة جدران، تبينت كم كانت حياتي كرجل متنكر تشبه

تميزها، إذ تلعب ساحات مراکش مثلاً دوراً هاماً في الحياة العامة، إذ من خلالها تطل المدينة على العالم الخارجي وعلى التاريخ، بالإضافة إلى أنها الحيز المكاني الخاص بالحركة التجارية في المدينة، وبعد الماخور الحيز الملائم لاقتناص البهجة-الحسية الفذة، وقهر الكتب والحرمان والتنكر، أما دار الولي فهي آخر مكان تحط عنده الشخصية الراوية عصا الترحال والبحث، والمغامرة، وهو المكان الوحيد، الذي نقسراً له وصفاً في الرواية: «وأمامي مباشرة، كانت هناك في الأفق، الذي اقترب بأعجوبة، دار كلية البياض، كانت قائمة فوق صخر عال، فتسلقت الأحجار، ووصلت إلى القمة، أمامي كان البحر، وغلطني الأمال، كانت الدار مفتوحة، ولم تعد لها أبواب، عبارة عن غرفة واسعة جداً، ولم يكن بها أثاث، أرضها مغطاة بعصر بالية، وهناك مصابيح تنشر ضوءاً كالبياض» (31). وإن مثل هذا الوصف يجعل هذا المكان كأنه يحاول - بانعزاله وعلوه وصعوبة الوصول إليه- أن يخرج من حدود الزمان ويسمو عليه، إذ في مثل هذا المكان يعتقد الإنسان أنه بإمكانه أن يحقق بهجة روحية غامرة، وعندما يرى نفسه متصرراً من همومه وأفكاره، وحتى أحلامه، فلا يعود منغلماً بثقل جسده، ولا أسيراً لوجوده (32)، ولكن هذا الإحساس العارم لا يعمر طويلاً، إذ الشول بين يدي الولي يقلب كل شيء، فتعاود الجسد ثورته، ويتحرك شبيه

كحقيقة من حقائق الحياة، يشبه المؤسسة الإجتماعية، إذ أن حياة هذه المرأة داخل السجن لا تختلف كثيراً في حياتها داخل المجتمع. فالسجن كالمجتمع مكان يتظاهر المرء فيه بالحياة، وأي حياة هي حياة القمع والمسخ والتنكر القسري. وعليه فإن المكان في هذه الرواية لم يوظف كفضاء ساكن، أو كخلفية للأحداث ومن خلاله تتجسد مشكلة الإنسان الأساسية، والتمثلة في تمرده على ضعفه ومجزئه، ورفضه لكل مظاهر القهر والقمع والتكبت في نفسه وفي واقع الحياة.

الهوامش

- 1- أنور المرعشي، سميات النص الأدبي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1987، ص 11
- 2- د. عبد الله محمد الغداسي، الخطبة والتفكير، النادي الأدبي، جدة، 1985، ص 46
- 3- أنور المرعشي، سميات النص الأدبي، ص 14
- 4- Julia Kristeva, Recherches pour une semanalyse, Seuil, Points, Paris, 1978.
- 5- Ibid, P.147.
- 6- Groupe d'Entrevues, Analyse sematique des textes, éd Toubkal, casablanca, maroc, 1987, P7
- 7- Ibid, P 09
- 8- غريغاس، السمياتيات السردية، ت. سعيد بتركاد، أناق، الرباط، عدد 8، 9 سنة 1988، ص 124.
- 1- Claude Bremond, la logique des possible narratifs, in com n-8, seuil, Paris 1966, P60
- 2- وهذا في إطار مايسميه الشعريون بالقنص، وهو

السجن (35)، وترتبط الأماكن المغلقة عن وعي الشخصية الراوية بذكريات اليمه، إذ الأماكن المغلقة لا تفتأ تحافظ على الذكريات، وتتيح لها في الوقت ذاته الاحتفاظ بقيمتها الأساسية كصور، فالبيت هو عالم الإنسان الأول، وهو وحده الذي يعطي للوجود قيمه (36)، ولما كان الإنغلاق في هذه الرواية يرمز للعبس والكتب والقهر، فإن الشخصية الراوية لا تجد في نفسها أي حميمية تجاه هذا النوع من الأماكن، التي من بينها بيت الأسرة، الذي يوحى عند أكثر الناس بالدفء والاستقرار والبساطة، بينما يثير لدى الشخصية الراوية القربة، ويمثل مرحلة التنكر القسري، ثم بيت القنصل، الذي يعد ملجأً احتمت به هذه الشخصية في مرحلة العزلة والتيه حينما سدت في وجهها السبل وكادت رحلة البحث أن تقف عند هذا الحد، وإذا كان هذا البيت نوعاً من العبس الإرادي، فإنها (الشخصية) إلى جانب ماكانت تعانيه من الجلاسة من حنان أو وجفوة بلغت في النهاية حد الكراهية والحقد وانتهى كل شيء بارتكاب جريمة القتل، فإنها كانت تجد في هذا البيت الإحساس بالدفء والإطمئنان في كنف القنصل، هذا الرجل الوحيد الذي ترك بصماته في نفس الفتاة لم تستطع تقلبات الزمن أن تمحوها.

أما السجن فإنه يعد بالنسبة للراوية مكاناً كابوسياً، ويحتل من فضائي الذاكرة والنص حيزاً متميزاً، وهو

- 89/9/8 ص 23
- 20- ووف غانغ كاييز، من يحكي الرواية، ت محمد اسبرتي، آفاق عدد 89/9/8، ص 73
- 21 - ليون ليدل، القصة السيكولوجية، ت. محمود السرة، المكتبة الأهلية: بيروت، 1959، ص 258
- 22 - جان ويكاردو، قضايا الرواية، ت. صباح الجهم، وزارة الثقافة والرشاد القومي، دمشق 1977 ص 95.
- 23- صبري حافظ، مالك الحزن، الحداثة والتجسيد المكاني للرواية، منصور، عدد 6، سبتمبر 1984 ص 173.
- 24- ترغستان تودوروف، مقولات السرة الأدبي، آفاق، عدد 8، 9، 1988، ص 37.
- 25- الرواية، ص 43، 44.
- 26- الرواية، ص 124.
- 27- ميخائيل باشتين، الخطاب الروائي، ت. محمد برادق، طر الأمان، الرباط، 1987، ص 90.
- 28- الرواية- ص 17.
- 29- د. عبد الله محمد القدامى، الخطبة والتفكير، ص 72.
- 30- د. ميخا كاسم، بناء الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص 76.
- 31- الرواية، ص 148.
- 32- جاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب حلسا، كتاب الأطلال، بغداد 1980، ص 281.
- 33- الرواية، ص 149.
- 34- د. ميخا كاسم، بناء الرواية، ص 77
- 35- الرواية، ص 113.
- 36- جاستون باشلار، جماليات المكان، ص 44، 45.

- نوع من التناسخ التراكمي بين النصوص سواء كانت متعاصرة أو سابقة أو لاحقة من أجل خلق نوع من الحوار بين الإشكال الأدبية والمضامين الثقافية.
- 3- حسين خسري، مائتي لكمة، العنوان والدلالة، المساء، عدد 7 سبتمبر 1987، ص 10.
- 3- د. عبد الله محمد القدامى، الخطبة والتفكير، جدة، ط 1، 1985، ص 49.
- 4- جاب ليغلب، مستعربات النص السردي الأدبي، ترجمة رشيد يتجدو، آفاق عدد 9/8- 1988، ص 81
- 5- المرجع السابق، ص 85.
- 6- جاب ليغلب، مستعربات النص السردي الأدبي، ص 81
- 7- المرجع السابق، ص 81.
- 8- جاك دويدا، الكتابة، والإختلال، ت. كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 1988، ص 104
- 9- فلاديمير كرزنسكي، من أجل سيميائية ثقافية، عبد الحميد عقار، آفاق، عدد 89/9/8 ص 171
- 10- الطاهر بن جلون، ليلة القدر، ترجمة محمد الشكري، دار توبقال، الدار البيضاء، 1989، ص 5
- 11- عبد الفتاح إبراهيم، العيد في العيد في العيد، مقدمة لرواية الموت والبحر والجهد لفرج الحوار، دار الجنوب للنشر، تونس، 1985، ص 7.
- 12- فلاديمير كرزنسكي، من أجل سيميائية ثقافية للرواية، ص 169.
- 13- الرواية، ص 6
- 14- عبد الفتاح كليطو، الغائب، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 1987، ص 49.
- 15- الرواية، ص 07.
- 16- الرواية، ص 07.
- 17- الرواية، ص 18- الرواية، ص 15.
- 18- رولان بارت، التحليل البنيوي للسرد، ت حسن بحراري، يشير القمري، عبد الحميد عقار، آفاق، عدد

عبد الرحمن زناقي

مسير ثنوية

حتى يتمنى لنا أن نجد الغيظ الذي
يربط ما بين رواية (الحوات والقصر)
وصاحبها يحسن بنا أن تذكر موجزاً
عن الطاهر وطار.

فهو ابن جزائر الألفة وعزة النفس
والبطولة ولد في 15 أوت 1936 في
قرية توجد في منتصف الطريق
ما بين عين البيضاء وصدراتة، وهما
مدينتان ماجدتان تقعان في الجناح
اليساري من أوراس، الجبل الشامخ أنه
إلى الأبد، وإذا كانت صدراتة قد
شهدت أحداثاً تاريخية بارزة فإن عين
البيضاء كانت مسقط رأس أمير شعراء
الجزائر محمد العيد وقد درس وطار
في قرية (مداوروش) ثم في قسنطينة
ثم تابع دراسته في معهد ابن باديس.
أما دراسته العالية فكانت في جامع
الزيتونة بتونس. وعندما اندلعت
الثورة الجزائرية ناضل في صفوفها.
وبعد الإستقلال عمل في الصحافة
فأصدر في قسنطينة جريدة
(الأحرار) فمطلتها الحكومة (46) ثم
وقد إلى العاصمة فأسس جريدة ثانية
باسم (الجماهير) فكان مصيرها مثل
مصير الأولى.

ثم عمل في جبهة التحرير الوطني
إطاراً سامياً ولكنه أحيل على التقاعد
في سن مبكرة، إذ لم يتجاوز السابعة
والأربعين فتفرغ للكتابة والتأليف
وفي الأعوام الأخيرة أسس مع شلة من

مدخل إلى رواية

الحوات والقصر

للطاهر وطار

خلال الأسبوع. وصار يصطاد ويصطاد إلى أن ظفر بسمكة تليق بمقام السلطان فحدثها وحدثته ثم حملها على كتفه، وعندما وصل إلى قريته نادى سكانها وأفصح لهم عن نيته. فتعجبوا منه إذ أن قرية التحفظ- وهي مسقط رأسه- تعودت على الابتعاد عن القصر أولاً وفعلًا، ثم نصحه شيخ من القرية بالتوجه نحو القرى الأخرى وترك قرية التحفظ فيما هي فيه فأنبرى له شاب قائلاً: «لا أعترض عليه إن فعل ذلك». فانطلق علي الحوات بسمكته نحو القرى الأخرى

فسمعت كل القرى التي سمر عليها ليصل إلى القصر، وتهيب بعضها لاستقباله، وبالفعل عندما مر على القرية الثانية تجمهر الناس حوله وحاوروه. واعترضت طريقه عجوز ثم تلاها شيخ فحبطا مسعاه ثم خاطبه شاب بعدهما قائلاً: «الفرحة ثمينة، وبعد ذلك عرض رجل من القرية الثانية على علي الحوات أن يقدم له هدية للملك تتمثل في تخطيط يجعل الملكة فردوساً.

وفي القرية الثالثة استقبل استقبالاً حاراً وبينما هو يعاود الناس إذ أقبل فرسان ثلاثة فبحثوا عن الذي ثلث القصر فاندفع إليهم شاب وأعلن عن نفسه فقتلوه. وفي قرية بني هرار وهي القرية الرابعة تضايرت الأقوال حول مروره بها وهي قرية قوم أشرار ذوي سلوكات مشبوهة، وفي القرية

رجال الفكر المتنورين في الجزائر الجمعية الثقافية الجاحظية. وانتخب رئيساً لها.

أهم كتبه اللاز، الزلزال، الحوات والقصر، عرس بغل، العشق والموت في الزمن الحراشي. الطعنات، الشهداء يمدون هذا الأسبوع. وله مجال في ميدان الترجمة.

إنه الروائي الجزائري الوحيد الذي تفوقت رواياته المكتوبة بالعربية على مثيلاتها من الروايات التي كتبت بالفرنسية من طرف الجزائريين. فترجمت آثاره إلى اللغات الأخرى وتعددت الدراسات عنها سواء كانت بالعربية أم باللغات الأخرى وبعضها أثار ضجة لما تحتويه من جديد طريف ورواية (الحوات والقصر) هي قصة كبيرة تدور أحداثها ما بين سبع قرى وسبعة مراكز وقصر

كان علي الحوات يصطاد مع أحد أصحابه وهم يتحدثون عن عملية اغتيال تعرض لها السلطان. ثم انفرد بوجمعة يروي الحادثة فقال: «عندما كان جلالت في رحلة تصدى له مجهولون فقتلوا بعضاً من حكومته وبعضاً من حاشيته وحاولوا قتله، ولكن تصدى لهم فرسان ثلاثة مثمون فحالوا بينهم وبينه وقتلوه ثم استلموا مناصب المقتولين. ورجعوا بالملك إلى قصره، ثم أنبرى راي ثان فأخبر أن المهاجمين دخلوا خيمة الملك واستلموا الحكم ولا يعرف مصير جلالت. فنثر علي الحوات أن يهدي إلى جلالت أحسن سمكة يصطادها

فمر على مراكز سبعة وعندما وصل إلى القصر نشب خلاف بسبب تضارب الآراء حول السمكة فعوقب علي الحوات عوض أن يجازى. وحمل في نعش إلى قرية التصوف مقطوع اليد اليمنى وهو مصحوب ببخلته وجواده، فندبه سكان القرية، ولكنه أخبرهم أنه سيصطاد باليد اليسرى وسيهدي سمكة إلى جلالته وفي قرية الأعداء اجتمع السكان ووصلوا إلى حقيقة وهي أن القصر عاجز عن إلحاق الشر حتى ببغلة وجواد أهداهما أعداء الملك إلى علي الحوات وحاروا في عدم كشفه سر وجوده في القصر والإخبار عما حصل له

وانعقد مؤتمر تكلم فيه المندوبون عن القرى كلها. وانطلقت أصوات تنادي بعلي الحوات ملكاً ثم تشكلت لجنة صياغة القرارات. وفي صبيحة اليوم التالي بعثت قرية الأبناء دواءً يخفف آلام علي الحوات وعرضاً بتطبيب عيون المتصوفين أما علي الحوات فقبل ذلك وأما المتصوفون فرفضوا العرض. وازمع علي الحوات على إجراء زفافه بخطيبته العذراء ولكن أجل ذلك بسبب انتظار ورود الوفود إلى قرية التصوف وحصل نقاش حاد ثم أحيطت القرية بجنود ملثمين فقاومهم الشعب وبهذا صارت قرية التصوف منضمة إلى قرية الأعداء.

وبعد حين قرر علي الحوات الرجوع إلى قريته وعندما حاول

لخامسة وهي قرية التصوف استقبل بالزغاريد والبارود من طرف المكان الذين قدموا له هدية تقدم إليها علي الحوات ممدود اليد وبعد حين هاجم رجال ملثمون القرية فأقلعوا عيون سكانها. وفي القرية السادسة وهي قرية محظية الملك استقبل بخطب الترحيب وبالرجال رافعين أيديهم وبالنساء يكشفن عن عوراتهن، لقد فعلوا ذلك إظهاراً للطاعة فخطب فيهم علي الحوات وطلب منهم هدية للملك فأخبروه أنهم صاروا ناقصي الرحولة وصارت نساؤهم متهيجات بسبب عقار حكيمهم الذي شربوه وأخبروه كذلك أن كل ما في قريتهم فهو هدية لجلالته. ثم تقدم إليه شاب وأخبره أنه صنع عقاراً يهيج الرحولة غير أن سكان قريته رفضوه. وأنه صنع اختراعاً يقوي الحاسة الحادية عشرة. وتضاربت الأقوال في نهاية هذا الشاب الذي قيل إنه لقي مصرعه قبل أن يسلم الإحتراع إلى علي الحوات وفي القرية السابعة وهي قرية الأعداء والأباة قال له سكانها إن القصر بليد وهو لا ينتبه إلى أخطائه والحكم في القصر قسائم علي اللصوصية وقطع الطرق والقتل ثم اقتيد إلى محل ضيافة السمكة وإلى محل ضيافته وعندما سأل سكان القرية السابعة عن سبب خلافتهم مع القصر أجابوه بأن القصر صار وكراً للمصوص وقطاع الطريق وعند الرحيل أهدى رئيس القرية لعلي الحوات جواداً وبغلة

اقتراب الغروب جاء فارس من قرية الأباة فأخبر الوفد أن علي الحوات عشر عليه في مدخل قريتهم مغمى عليه والدماء تميل من فميه، لقد قطع لسانه، وعندما سئل عما جرى له أجاب بالإشارات. وفي الصباح الباكر نهض واتجه نحو باب الخروج ثم أعاد الكرة ليلتحق بالقصر فقاينته جارية إلي الإيوان فكان حوار من وراء ستار مع إخوته. في الحين الذي قررت القرى السبع الإنتقام فهاجمت المراكز والقصر وتضاربت الأموال في نهاية علي الحوات

هذه الرواية تختلف عن سابقتها حيث أنها خرجت بموضوعها من الإقليمية لمحبة إلى الإنسانية العامة، والموضوع الذي تدور حوله هو تحميل الجماهير لتثور على الظلم وأشخاصها يمثلون زوايا أربع لمجتمع غير متجانس، علي الحوات والقرى السبع من جهة والقصر ومراكزه من جهة أخرى. فعلي الحوات هو أخ لجابر وسعد ومسعود وهو خير بين إخوة شر وشقاوة، يقدمهم لنا الروائي في الفصل الثاني بكل سيناتهم في صورة مجملية، وفي الفصول الأخرى يظهرهم قوماً مستبدين مخافين وسفاكي دماء وذلك عن طريق التلميح ثم يبرزهم لنا في الفصل السابع والثلاثين على حقيقتهم عندما جرى الحوار بينهم وبين أخيه علي الحوات.

- هكنا تطاردنا ياكلي.

فأجاب علي الحوات.

المرور على قرية بني هرا أخبر أن قومها في ثورة ضد القصر. وعندما وصل إلى قرية التحفظ حضر حفلة الإعرافات ثم انطلق ليصطاد سمكة أخرى فوجد صموية وعند رجوعه إلى القرية حاصر جنود مسلحون قرية التحفظ، وطلبوا من السكان أن يسلموا لهم صاحب الرقاع والقلم والدواة وصاحب الرباب وسبعة من الأعيان. فعزف صاحب الرباب فغفا الفرسان المثلثون فانقض عليهم شبان ستة وجردوهم من سلاحهم وقدموه إلى سكان قرية التحفظ فهجموا عليهم وقتلوهم فانتشر الخبر في كل القرى وبدأ التكهن عن اضطهاد علي الحوات للسمكة الثانية وبالفعل لقد اضطاد سمكة ثانية وعرضها علي قومه في ساحة الإعرافات وعهدتها وفتح السمكة علي بغله وامتطى جواده ودخل القرية الثانية، لحق به فارس من قريته وقدم له هدية تمثل في ألفي قراط ذهباً فتعجب بعد ذلك المرور على القرى إلا قرية التصوف ثم وصل إلى مركز الحراسة الأول فطلب منه أن يدفع مبلغاً من القساريط توصله رأساً إلى صاحب الجلالة وقد سمح له بالمرور، وفجأة وجد في قرية الحظنة تسع سفن العذراء ويسراه مقطوعة كذلك في الحين الذي أقبلت فيه وفود القرى وحاوروه واقترحوا عليه أن يصاحبه سبعة يمثلون القرى كلها. وكان ماكان إذ في المركز الأول سمح لعلي الحوات بالتوجه نحو القصر وللوفد بالإنظار وبعد

سأصل هذه المرة إلى جساته
ياعزيزتي لقد عرفت كيف يختصر
(الطريق).

ومما ساعده على هذا العناد هو
صبرة على المكروه... (تأمل الوجوه
المقسومة العيون فلم يلحظ سوى
تقاطيع الألم المصاب الأكبر ينسى في
المصاب الكبير... قذفوا بي في هذه
القرية لأستصغر مصابي أمام مصاب
هؤلاء القوم التمساء. بالفعل فقدان يد
لا يعني شيئاً أمام فقدان البصر).

وهو كتوم للسر (هم علي الحوات أن
يطلع العمى عن الحقيقة إلا أنه رأى
أن من الخير ومن الصفات الحسنة ومن
الطهارة والبقاوة أن لا يَمَسَّ بأقدس
شيء (يَمَسُّ أقدس شيء) بل وذَهَبَتْ
الإشاعات إلى حدِّ الزعم بأنه وسكنته
مصائبان بداء السحر.

(السمة لا تزال حية)

- أنها تفهم مايقال

- هذه السمة مسحورة بالفعل

- علي الحوات نفسه مسحور

وله هذا التسامح الذي دعت إليه
المسيحية وهو تسامح لا يصل إليه إلا
الذين تمكنوا من محو غريزة العدوان
من وجودهم جاء في إنجيل متى
(39-40) وأما أنا فأقول لكم لا
تقاوموا الشر. بل من لطمك علي
خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً
ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك
فاترك له الرداء أيضاً. فعلي الحوات

- أنا لأطاردكم إطلاقاً ، أنظر ماذا
فعل في مسعود وسعد ومع ذلك لم
أحدث أحداً.

فالروائي يظهر لنا أسرة بعضها
ينقض فعل البعض ،لقد أكلنا جميعاً
من سمك علي الحوات.، هذا ماكان
يقوله كل من يتحدث عنه حتى أن
الناس نسوا كهائر إخوته اللصوص
الجرمين. وعلي الحوات هو زهرة تحيط
بها ثلاثة (أشواك) فهو صياد كريم.
ويصل بكرمه إلى نوع من الزهو
المقبول (علي الحوات عاد بكيسين
كبيرين من السمك ففتحهما في ساحة
القرية ووقف بينهما مزهواً، وكلما مرَّ
به أحد أو اقتربا منه سأل عن عدد
أفراد أسرته، وأعطى له مقداراً من
السمك.

حاول أحد أن يدفع له نقوداً
فغضب وانزع منه السمكات - الزيت
من الزيتون والحوت من البحر. ولا
حاجة لنقودهم وهو إلى ذلك عفيف
النفس (وأنت بكرسي اقتعدته في
عرض الطريق وراحت تطلبه بيدها
عندما اقترب منها نفخ عنها (هكذا
فالتهمتهما نار رفاء وتذاوبه دون أن
تخلف أثراً) وهو عقود فيما يعتقد أنه
واجب)

(ياعلي الحوات يازوجي العزيز
وياسيدي ومولاي هل لي أن أسألك لم
لا تترك أمر القصر والسلطان جانباً،
مثلما فعل أهل قمرتك ويفعل أهل
لقرى سبع

يدافعون عنه فيقتلون بدون رقيب.
وختموا جرائمهم بقطع يدي أخيه
وترسلانه، وسمل عينيه فالروائي قدم
لنا هذه الأسرة بدون أن يتعرض لا
إلى الأب ولا إلى الأم ولا إلى الأخوات
أن كان لعل الحوات أخوات. وهو
يذكر أنهم يتلمى وقد أجاد الروائي
في هذا التقديم حيث لم يحشر قوانين
علم الوراثة في فنه، فبدخل في
متاهات المجتمعات الشاذة المبيلة بداء
الوراثة والتميزة بالتناقضات فينحط
بعض أفرادها إلى درك الغباء والإجرام
ويصعد البعض الآخر إلى ذروة الذكاء
والفضيلة وهو يختلف عن
(دوستويفسكي) في رواية (الإخوة
كرامازوف) حيث أن عملاق الروائيين
الروس ركز في روايته على الأب وهو
رجل مكبر ودامر وعلى الإبن ديمتري
وهو شبه أبيه في بعض الصفات وعلى
إيفان وهو الملعن، واليوشا المتدين
الطيب القلب العامر فؤاده بالحب لم
يركز عليه كثير فأحداث الرواية
تظهر إليوشا في الفصول الأولى كرمز
من رموز الخير ثم يظهر أفراد الأسرة
الأخرين في الفصول التالية في
مظهر بهيمي يؤدي إلى موت الأب
ونفي ديمتري إلى سيبيريا أما اليوشا
فوجوده ثانوي بعد الفصل على
العكس من ذلك يظهر علي الحوات في
الرواية رجلاً طيباً ويظهر إخوته في
صورة أشرار. وتتتابع أحداث الرواية
في صراع الخير مثلاً في علي الحوات
وفي صراع الشر مثلاً في إخوته
الثلاثة ورعاقتهم في الإعتداء هي

لم يتوقف عندما قطعت يده اليمنى
بل أعاد الكرة فبثرت اليسرى ثم تمادي
إلى أن قطع لسانه. ولم يكن متمسكاً
بفعله بل بقوله كذلك إذ عندما فعل
مسمود فعلته في علي الحوات أجاب
(لا. الإخوة قبل الولاء وقبل الطاعة
وقبل الإخلاص لأي كان).

فمن خلال هذا يظهر أن علي
الحوات يعني الزرقاوين ووجهه
المتجهم وشفثيه الباسمين وشعر ذقنه
الأصهب هو إنسان فوق الفرائز وفوق
الأطماع وفوق الأنانيات فهو يسعى
للمصلحة العامة أما أخوته فهم
يتصرفون تصرفاً شاذاً الاتحاق
والمطلوبين من العدالة فجابر يسرق
طفلاً ويقترب معه الذئب الأكبر
ويقتله ويهدد كل من لم يدفع له
ما يطلبه منه أما سعد فيقتل حذته
لأنها رفضت أن تسرق لحماته وأما
مسمود فاقتحم متجر الشيخ ابن داود
وهدهد بالموت إن لم يسلم له جواهره
وذهبه. وشنع به أمام كل سكان القرية.

فالإخوة الثلاث امتهنوا مهنة السلب
والإعتداء والقتل وفعل المنكر وجعلوا
الغاية مأوى لهم. ينزلون منها
ليخاطبوا سكان القرية بأفحش قول
ويبتزون منهم مالههم وشرهم (أيها
التجار الفجار، ياسكان القرية وياجميع
الكلاب والغنازير تعالوا).

وبعد ذلك تطورت اعتداءاتهم
فظهروا في الفصل السادس في
صورة فرسان ثلاثة يتولون المناصب
الحساسة في القصر ويدعون أنهم

ويلعب مع الحوت ملك الأسماك ، وهذا الحوت كبير جداً يمكن أن يتسع حلقه لسكة طولها ثلاثمائة فرسخ دون أن تضايقه ونظراً لكبر حجمه فقد رأى الله أن يحرمه من زوجته لأنه إن لم يفعل ذلك امتلأت الدنيا وحوشاً تهلك من فيها، ولهذا حبس الله الذكر لقوته الإلهية وقتل الأنثى وملحها وأعدّها لطعام المؤمنين في الجنة.

وقد كان للسكة حظ في الأسفار الفرعونية الصغيرة، ولزال المصريون إلى اليوم يأكلون السمك في شم السيم. وهو اليوم الأول من الربيع الفرعوني، وسمي هذا السمك بالفسخ وهو من النوع المتدد والملح. ونجد في ألف ليلة وليلة أخباراً عن القوم الذين رسوا فوق ظهر جزيرة وظهر لهم بقعة داكنة أنها سمكة، أما عند اليونان فإن عروس البحر تظهر كثيراً في أسفارهم البحرية وعروس البحر سمكة بوجه أنثى.

وتجسيد الحيوانات وإعطائهم شخصية ظهر في كل الآداب العالمية وظهرت منكرات لبعض الحيوانات في بعض القصص، ولهذا فإن الظاهر وطار كان موفقاً عندما اختار أكثر الحيوانات نفعاً للإنسان السمك.

هل هي جنية؟ هل هي حورية من حوريات البحر؟ هل هي سمكة حقيقية؟ هذه نقاط استفهام تركها الروائي لحدس القارئ كي يجيب عنها كل بطريقة الخاصة.

الأفراس التي لا تربطها بالفرسان المعتدين إلا الصلحة التي يستفيد منها هؤلاء الغامرون السفاكسون أما علي الحوات فترافقه سمكة الأولى ثم الثانية

أما السمكة الأولى فهي تزن سبعين رطلاً. وألوانها لا حدود لها. وليست كالألوان العادية، أتت بها الجنيات من وادي الأبكاز وهي مسحورة أغمي على علي الحوات عندما اصطادها وبعد رجوعه إلى الوعي جاورها فقبلت مصاحبته بشرط أن يرجعها إلى مكانها إن لم تصل إلى مقلاة صاحب الجلالة. سافرت مع سيدتها وعندما وصلت إلى القصر تحولت إلى عنفراء عشقت كل من في القصر. وأحبها كل من في القصر وعندما كان الأعداء يتفقون منه هربت وردت إلى الوادي وقد كان لها دور وقائي في قرية نبي هارر فهي تشبه سوط أو أفعى أو براق وهي المخلص

أما السمكة الثانية فلعلها الأولى... ولعلها جنية أحببت علي الحوات حباً جنسياً

وقصة مصاحبة الإنسان للحيوانات ظهرت في قصص روريات سابقة لرواية الحوات والقصر. جاء في التلمود أنه لا شغل لله غير تعلم التلمود مع الملائكة وأن النهار اثنا عشر ساعة، في الثلاث الأولى منها يجلس الله ويتالع الشريعة، وفي الثلاث الثانية يحكم، وفي الثلاث الثالثة يطعم العالم، وفي الثلاث الأخيرة يجلس

وقرية التساؤلات التي قال لقومها علي الحوات، انظروا دون أن تسألوا، وهي قرية محبطة سائلها ولكن فيها أصحاب صراحة وشجاعة مثل الشاب الذي اعترف بقدحه في السدة العالية فكان جزاءه القتل، وقرية بني هرار هي قرية الإنحلال الأخلاقي والصراعات والخوف، وهي ذات سمعة مخجلة، فهي بؤرة فساد يأكم فيها حرس السلطان ويقتلوي وأفعالهم هذه هي أدنى خطورة من أفعال سگان قرية بني هرار. وقرية المتصوفة تتصف بالتملق والكرم والتهويمات الفكرية والتأملية والطاعة العمياء للرئيس ولو كان كأنما خان تهدي له لأبكر، وقرية الحنطة أو الطاعة هي ملك متاع للقصر، الرجال بدون رجولة والنساء مصابك بالتهيج الجنسي وهي قرية الطاعة والمهانة والديوث سكانها تعودوا على الذل والمهانة، والتسليم بالأمر الواقع والإستكانة إليه. فهم يرفضون أن يرجعوا إلى رجولتهم رغم الفرصة التي هيئت لهم.

أما القرية السابعة وهي قرية الأباة فهي القرية الوحيدة بين القرى التي تحفظت في استقبال علي الحوات ثم أخبرته أن القصر يقع في نفس الأخطاء السابقة وهو قائم على أكتاف اللصوص وقطاع الطرق وسفاسي النماء. فهو بؤرة للمجرمين، ويظهر من بناء القرية أن قومها وصلوا إلى أعلى درجة من التكنولوجيا والعقلنة

والسمكة لعبت دوراً جيداً في الرواية إلى حد أن أهدي لها سكان قرية الأعداء بقلة لتحملها كما أهداو لعلي الحوات جواداً أما القرى السبع فهي تمثل المتناقضات.

وهي السبع قرى قرية التحفظ، الإحتجاجات، التساؤلات، بني هرار، قرية التصوف، قرية الخصيين، قرية الأعداء.

هذه القرى السبع عينة مختارة من المجتمعات الإنسانية التي يتصف بعضها بالنبل ويرمي بعضها بالفساد وهي صورة لهذا العالم الإنساني فقيرة التحفظ هي قرية المتناقضات منها انطلق علي الحوات فجبال ما بين القرى مثل سيدنا عيسى وهو يقتل ما بين ضفاف بحيرة طبرية وبيت لحم وأريحا والقدس، يختلط بالناس فيداويهم مادياً ومعنوياً، ويحسبهم إنها مفخرة لكل القرى إذ أنها أنجبت علي الحوات كما أنها وبالي على كل القرى إذ كانت مسقط رأس لجابر وسعد وسعيد. وشعارها هو (عدم إزعاج رجال السلطان عبادة لجلالته وطاعة له)

أما قوم قرية الإحتجاجات فلهم مشاكلهم ومشاكلهم وهم يريدون بذلك إزعاج جلالته بما لديهم من مشاكل، غير أن سكان هذه القرية لم ييخلوا على القصر بمهندسهم الزراعي الذي وضع مخططاً لسد يملأ الملكة خصباً والمواقي ماءً والمسابك أخضراراً

القصر- من هنا يبدأ السعي رجلة،
أخلع نعلك- إنعن، من هنا يبدأ
السعي انحناء من هنا يبدأ السعي
حبوا. أمروه بالسجود.

كما أن رؤساء المراكز تعودوا على
الرشوة والطمع (تلزملك أربعة آلاف
قراط -تدخل إلى صاحب الجلالة رأساً
دون أن تمر لا على الحاجب أو على
رئيس حرس أو كبير المستشارين. زيادة
هلى حين أصحاب هذه المراكز (إن
المراكز السبعة استلمت قبل أن تصلها
الجيوش الجراراة التي شكلتها القرى
السبع للقضاء عليها أما القصر فهو
بيت القصيد حيث أنه الحور الذي
تدور حوله كل أحداث الرواية، وهو
منجم المأكبي.

فالقصر هو الكابوس المسلط على
الرعية غير أن القصر ليس هو كل شيء
فالسطة إذا كان أساسها الإستبداد
والفساد. فإنها ستلاقي من سيوفها
عند حذنها. إما بالإستقامة أو
بالإندحار والزوال أجاب علي العوات
أحد سكان قرية الحظنة والطاعة
(يبقى أن السلطان يستغني عن الرعية
وأن الرعية تستغني عن إقامة الدلائل
والبراهين على ولائها)، وعندما ظهر
فساد القصر ودور سعد وسعيد وجابر
في هذا الفساد ثارت القرى السبع
وبشورتها انتهى دور علي العوات
وترك أمور السلطة للضعفاء الذين
حسمهم ولم يتسلم الأمور لأنه كان
يسعى للمصلحة العامة لا لمصلحته
الخاصة. وذا انتقلنا إلى تقنيات القصة

هذه هي تقرير سبع قدمها لنا
الظاهر وطار لإظهار التناقض
الموجود ما بين الحكوميين بعضهم
ينقاد كما تنقاد شيه مثل سكان قرية
الحظنة والتصوف وبعضهم يتحفظ
ويبقى في منزلة بين المنزلتين مثل
مسقط رأسه، وبعضهم متنور يعرف
كل مجريات الأحداث مثل قرية الأبهة.

وقد أظهر الروائي هذه القرى في
حالة من التفكير والنشور فلارابطة
تربط بينها إلا الظلم المسلط عليها،
وإلا اليأس من القصر وموظفيه، هذا
كان قبل الإعتداء على علي العوات
وبعد الإعتداء بدأت القرى تنهياً للشار
من المعتدين وفي النهاية قضت عليه.

ولها طباع مختلفة ونظرات إلى
الحكم والحكام متعددة وسيلة المعيشة
متباينة، كانت قبل الإعتداء على علي
العوات كأوتار عود بدون دوزنة، كل
وتر له لحن لا يتلاءم مع لحن سابقه أو
لاحقه، وبعد الإعتداء كوفت القرى
السبع طوقاً على القصر ولاهو
استطاع أن يتغلب عليها ولا هي بقيت
على حالها راضية بالأمر الواقع المر.

أما المراكز السبعة فهي الطوق الذي
يخنق القصر والقرى معا فهي ليست
همزة وصل بل حاجز فصل بين
الرعية والراعي كما أنها غارقة في
الروتين الميت، فانتظر حتي نسال
المركز الثاني، وهي تقوم بأعمال
بوليسية استنفاكية هدفها هو تعويد
الذين يتجهون إلى القصر على قبول
الذلة. لايجوز الركوب في ضيق

امتطاه علي الحوات وضارب به إلى وادي الأيكار وأن الجنية السابقة أعادت له ش الأعضاء التي فقدتها وتزوجته).

والعقوبات التي أنزلت علي الحوات من طرف إخوته الثلاثة تشبه العقوبة الرهيبة التي سلطها قابيل علي أخيه هابيل. كما أن أسطورة سيريف اليونانية تشبه في جانب من جوانبها أسطورة علي الحوات الذي كلما أحقق أعاد الكرة. ويوجد الأثر الإسلامي العقائدي مبثوثاً هنا وهناك (لو اتفق الر..... في السماوات بينهم وتنازلوا لواحد منهم نجد ما يماثل ذلك لنهاية الحوات). (يقال إن علي الحوات ما إن فقت عيناه حتى صار وهباً ارتفع إلى السماء ثم صار شمساً هبطت علي القصر فتحول إلى دخان أزدق وعندما وصلت جيوش الإنتقام لم تجد سوى الرماد) وهناك اعتقاد عند أحيائنا الشيعة العلويين وهما أن علي كرم الله وجهه تجسد في الرعود والبروق كما حصل لعلي الحوات (يقال إن مر في وضع الشمس دون أن يراه أحد تكرر مثل غمامة واقتحم الشوارع ظن الناس أنه زوبعة ظنوا أنه ثعبان مشعر. يلتف في الرمال ويرعب الريح السموم. البعض لم يظن قط للزوبعة بينما البعض استغرب حدوثها في غير موسمه) كما يوجد أثر لألف ليلة وليلة في المقطع الذي تحول فيه سكان قرية الأبابة إلى ملوك بعد تناولهم عمار إحياء العاسة السابعة عشرة. وفي المقطع الذي أغرقت فيه (مو) علي

الفنية وجدنا أن الطاهر وطار استفاد من الرسومات المرفقة التي تمثلها تمثلاً عميقاً وظهرت في روايته بصورة أو بأخرى كما تظهر الطبقات الأرضية في مقطع جيولوجي.

لقد أخبر الروائي أنه اطلع علي الميثولوجيا اليونانية قبل كتابة الرواية وهذا الإطلاع كان مقصوداً لذاته لا مرضاً ولا صدفة. لقد كان ينوي كتابة قصة علي نمط جديد يحتوي علي ميثولوجيا وطارية تستفيد من التي سبقها.

فبرومثيوس الذي صنع البشر من الطمي وسرق النار المقدسة من السماء ليجعل الحياة تدب علي الأرض. يتعرض للجنة زيوس كهيبر الآلهة فيصلبه علي سفح جبل الآثولس ويطلق عليه النسور تنهش كبسه ولحمه. وفي الصباح يكتسي بلحم جديد لينهش من جديد، وقد خلصه هراكلينس وقتل النسور الباهضة. فهذه القصة نجد لها ما يماثلها في الرواية. (وأعلن المتصوفون أنه للإنتقام لعلي الحوات من أعدائه. ليس أفضل من ربط الأعداء بالأغلال والقيود في رأس قمة النسور ليموتوا نهشاً تارة من أعينهم وتارة من فروجهم وتارة من أنفهم وتارة من قلوبهم) وهناك مقطع في الرواية له شبه ولو ضئيل بقصة الإسراء والمعراج (يقال إن علي الحوات رفع من القصر بقوة خارقة صارت السمكة التي كانت في إحدى برك القصر حصاناً بسبعة أجنحة

حوز جدران تنحدر عند صارت
ملحاً، وكذلك في حادثة تحول
السكة إلى إنسانة تخاوره

وهذا حدث وقعت في الرواية لها
مايائلها في صفحات التاريخ مثل
والهة الإعتداء على الملك وهي تشبه
حادثة الصخيرات، وهناك مقطع
يذكرنا بهاية هتلر على حسب بعض
الإحتمالات (فتحول إلى دخان أزرق
وعندما وصلت جيوش الإنتقام لم تجد
سوى الرماد) والعقوبات التي أنزلت
على علي الحوات من طرف إخوته
الثلاثة فيها من أعداء اليهود إلى
الجيل السادس وما يلاحظ أن الأثر
الجبراني مافتى يلاحق الروائي حتى
في روايته التي استبعدت عن
رومنسيات جبران فالصطنية هي إبي
جبران يعلو التلة ليري، وعلي الحوات
يعلو البرج ليري، وكما اعترض علي
الحوات الشيوخ والشباب والنساء فلن
مصطفى حاصره من كل جهة وهو
يطوف في أورفيلدي- الكتيرون منهم
الشيوخ والشباب والنساء . والجرفيون
وإذا كان جبران في فصل الحرية قد
قال : « طالما رأيتمكم ساجدين علي
ركبكم أمام أبواب المدينة وأنتم بذلك
أشبه بالعبيد الذي يتذللون أمام
سيدهم . الجبار، يمدحونه وينشدون
له وهو يعمل السيف في رقابهم،
فهاهو وطار يصف لنا رجال المراكز
السبع يأسرون علي الحوات بالسير
راجسلا، مطاطاً الرأس منحنياً ثم
زاحفاً بجو مهين. وكما أن جبران كان

يستعمل النغم لقضاء حاجته الفنية
فلن وطار فعل ذلك، وإذا كان ناي
حبران هو صدى التشاؤم والسلبية
ونسيمان الواقع فلن ناي وطار مثل
بابه يعلو ويعلو ويكون له مفعول
إيجابي وإن بعض النقاد جنوا على
وطار عندما صنفوا الروايات
الجزائرية ووضعوا التركة في خانة
الرواية الإيديولوجية. لقد أصابوا
الحقيقة في وجه من وجوها، ولكنهم
قصروا في البحث عن الوجه الثاني
رغم أن وطار هو روائي الطبقات
المحرومة والمظلومة والمحتفرة في
المجتمع الجبراني خاصة والمجتمع
الإنساني عامة

لقد رأينا الأثر الإسلامي والمسيحي
واليهودي والهندي واليوناني في هذه
الرواية زيادة عن الأثر الإشتراكي
والعلمي فأفكار وطار نقيت محصورة
في إيديولوجية أو حضارة كل هي
أشبه بالماكولات التي بعد الهضم تكون
جزءاً واحداً قابلاً للتمثيل.

كما نجد أثراً للعلوم في هذه
الرواية الرائدة مثل هذا العقار الذي
يحول الرجال إلى أشباه الرجال
ويهيئ في النساء أنوثتهن. كما نجد
أثراً للهندسة في هذين العطين
المتماكسين، وللتكنولوجيا وجود في
الرواية (تساءل علي الحوات هل طلعت
الشمس في منتصف السماء لتظل
الشمس مهما بعدت تنعكس فيها وجود
أن هذه الصورة من العلم الخيالي

ويلاحظ الإحتمالات في مواضع

المجلد الثالث والعشرين أثر حضور المؤتمرات والملتقيات الروائي غير أن صياغة القرارات في الرواية كانت إدارية أكثر منها أدبية، كما استعان الروائي بمصطلحات التصوف وهو يصف قرية التصوف سجدوا- ياروح الله وآيته- يا حبيب الله- شعرت بالتساؤل، الظاهرة النفس- نحن فقراء- والياً من أولياء الله.

والرواية تتميز بتوارد الأفكار بشكل ملفت للعقول، غير أن الأسلوب لا يرتفع إلى مستوى تلك الأفكار، رغم أن كتابات وطار تتمتع بجودة السبك، كما بررت محلها غير مترابطة أحياناً

إن أن الفصل 39 فصل بين فصلين بعضهما وهما 381 و 40. وقد ظهر الأداء الموجز فإذا تحدث الروائي فإنه يلتجئ إلى العلمية ولا يذكر إلا العام، فلا يهتم بالجزيئات كما كان يفعل كما هو من قبله، والحوار كان مكملًا للأعمال الدرامية التي تضمنتها الرواية غير أن الروائي يخلط في الحوار أحياناً

ولكن يا علي الحوات

- ماذا؟

- ألا تخشى من نفسك؟

- ومم أخشى من نفسي

- أن تتهم الشعوذة والسحر فتحرق أو أن يطلب منك سمكة من هذا النوع كل يوم فتعجز وتقبل أو أن تصد على

متعددة أصاب لعل أو يقال... لا أن رأي جلالت في غابة الوعول، لا قبل هجوم الأعداء ولا بعده... لعله سمح - لعله ذبح، لعله طعن، لعله سجن - لعله خرج في الموكب متخفياً ويقال وردت كثيراً، ففي كتب السيرة تتواجد هذه الجملة جاء في كتاب الوحي المختوم للطنفي الرحمن المباركفوري في حادثة الإسراء والمعراج واختلف في تعيين ذلك على أقوال شتى

فقال كان الإسراء في السنة التي أكرمها الله فيها بالنبوة اختاره الطبري وقيل بعد المبعث بخمس سنين رجع ذلك النووي والقرطبي، وقيل كان ليلة السابع والعشرين من شهر رجب سنة 10 من النبوة واختاره العلامة المنصور فوري

وقيل قبل الهجرة بسنة وشهرين أي في الحرم سنة 13 من النبوة، وقيل قبل الهجرة بسنة أي في ربيع الأول سنة 13 من النبوة ومثل هذا نجده في الحوات والقصر فالنصل الثالث فيه ستة والثامن فيه عشرة، والرابع عشر يتضمن ثمانية وأنهى وطار الرواية ثمانية، والفرض من ذلك هو تنويع الأخبار بتنويع مصادرها

وإذا كان الروائي حوَّاتاً أي هاوياً لاصطياد السمك في سد غريب فإنه أبدع عندما أمعن في الملاحظة ثم صب تجربته في روايته (أدار رأسه وبنى الإستمرار على وضعيته فوق الماء ولو بصفة مؤقتة) وفي مكان آخر نجد الوصف دقيق كما ظهر في

الحراس، العقار، وهناك الكلمات الحديثة، مثل الحمام، قاعة النوم، قاعة المضيفات قاعة الأكل مظلة من الخرائيت والإسمنت. وقد استعمل الروائي بعض التعبيرات التي لم يسبق إليها مثل العاسة السابعة عشرة- جبل الجداد- غابة الوغول، نهر الأيكار- والروائي أبدع طرق موضوع الجنس لا يعتبر إلى الإمارة بل إلى العرف من تلك الأفعال الشنيعة وهو يتفق مع رجال الأخلاق في هذا الموضوع جلس جميع الرجال رافعين أيديهم إلى السماء. كأنما يتهددهم سلاح فتاك في حين راحت النساء يمزقن ثيابهن، كاشفات عن صدورهن وعن بطونهن وعن كل ما يستتر منهن ويسدلن ثيابهن. لقد تزددت الواحدة جنب الأخرى كالأيكة .. تأمل علي الحوات الوضع جيداً فحضر بالفرر والقرف

وإذا كان الله قد منح عباده السعادة حيناً والشقاء حيناً آخر وإذا كانت سنة الحياة شدة ورخاء، وضيق وفرجاً فإن الأدب يمثل بكل هذا حتى يكون صورة حياة ولكن بعض الأدباء يغلب عليهم طابع تشاؤم فلا يهتمون إلا بالوجه المالح من الوجود، وهذا ماوقع لوطار في الحوات والقصر، فالرواية تبدأ بأخبار الموت وتنتهي بما يشبه الموت، رغم أن القصر انتهى بانتهاء بطل الرواية

وكما نص عادة الروائي فإنه أدخل العنصر الشعبي على روايته كان يروي لك حديث، الحمامات، الطوبيات

ماقد تنال من نعمة فتغتال، هل فكرت جيداً يا علي الحوات؟

- إن من يندفع للتقيام بالواجب بوازع الضمير ينبغي ألا يفكر كثيراً فيما يترتب عن فعله

- فقال يا علي الحوات إن قريرتك غير مطمئنة.

- لأقريتي رغم أنها قرية الصراحة والضياع المكشوفة فإنها قرية التحفظ

- التحفظ أيضاً صراحة يا علي الحوات ليتناغما مثلهم.

- أيها الناس لاتضيعوا وقت الرجل دموه ينساق في طريق المقادير كما قال لكم.

- سمكة حية وستظل إلى مايندو حية فلم العجلة إنه لا يحل كل شيء واحد من الرعية.

- نعم واحد من الرعية دعونا نتبع حديث معه قبل أن ي..... من القصر فالحوار بدأ على رجال قرية النساء لات ثم انتهى فيما بينهم بدون فاصل في الحوارين

ورغم أن كل القرى التي مر عليها بطل الرواية هي قرى سياسية إلا أنه اعتبر بعضها لاتعيش السياسة (هذه قرية بني هرار هدد قرية التصوف هذه قرية اللامسياسة إلى غير ذلك) ومعهم الرواية هو معجم يعكس ما فيها من أماكن وأحداث فهناك المفردات العتيقة مثل قيراط حلالة السلطان. الحاجب. رئيس

التعقيد في اللفظي واللغوي ومهما يقال عن أبطال وطار فإنهم يبحثون أسماؤهم في سجل الأدب الجزائري الخالد، من لم يسمع منا باللاز، وأبو الأرواح وعلي الحوات، فأبطاله يشبهون أبطال العمالقة يلتصقون بالذاكرة الشعبية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها مثل جان فالجان لهيفو والأب غوريو لبلزك، وعطيل لشكسبير، والنكتور جيفاكو لبسترنالك.

ولا يعني في النهاية إلا أن أتساءل هل كان علي الحوات سبيلاً أو برجوازيًا أو بروتلياريًا... وماهي هوية القرى، السبع الاجتماعية والاقتصادية، هل كان البطل من فئة البورجوازية الصغيرة الطموحة إلى تغيير مواقعها نحو الأحسن بدون السقوط كما ورد في كتاب الظاهر وطار لواسيني الأعرج. قبل الإجابة على هذا السؤال. أن أضع إطاراً لكلمة بورجوازي معتمد على علماء الاقتصاد أن السياسة أو التاريخ على الأدب نفسه.

جاء في المقدمة الأولى لرواية (ذكريات منزل الأموات) للدكتور مايلي وجاء في لاروسن مايلي، البورجوازية طبقة اجتماعية مهيمنة في النظام الرأسمالي لأن أفرادها يملكون أدوات الإنتاج وإنها نقيض الطبقة العاملة. وزاد لاروسن في تعريف البورجوازي بأن له نسبة لعليا للبورجوازية الكبيرة ولا الصغيرة فهو صياد بسيط ساذج السلوك طيب

الطاعات فوق النخلات يقولوا بالمولى والروح

وإن وطار يعود في كتبه أن يعتمد التكرار سواء كان ذلك مثلًا أو مأثورة شعبية أو عددًا. وهو هنا أكثر من العدد سبعة وتوابغه فالقري والمراكز سبعة والفتيان سبعة (18) وهكذا دواليك غير أن الكاتب استعمل الأرقام الأخرى مثل ثلاثة وأربع وخمسة وستة.

فالأرقام هذه كانت مثل اللازمات في الأناشيد، وسبعة هو رقم مقدس يكثر وجوده في أشعار الهنود... وفي فارس وبلاد ما بين النهرين وهناك تكرار من نوع آخر ويقع في الأفعال والأسماء

هاهي، هاهي

وتهتف النساء

- ووه، ووه

ويهتف الشيخوخ

- ماشاء الله... ماشاء الله

وتهتف الكهول

- رائع رائع

ويهتف الشباب

حيث يا علي الحوات. حيث أيها الحوات البارع

وإذا سلمنا بدون جدل إن رصيد وطار اللغوي كبير، فإننا نعجب إلا يستعمل مرادفات ليهتف وما أكثرها، أو تلجئ إلى الإشتقاق حتى تكون الجملة متنوعة، ولن يؤثر هذا على أسلوب روايتها البسيط والبعيد عن

وانتهالك حرمة القانون في وضع
النهار (القصر أقيم في البدء على
مطاردة اللصوص ثم تحول شيئاً
فشيئاً حتى صار وكراً لهم ينطلقون
منه للنهش ثم يعودون) فلا توجد
نقطة وصل ما بينه وبين القرى السبع
فهو مرمى الإزدراء حتى من طرف
القرية التي اظهرت إليه ولاءها. قبلي
قبلي يا علي الحوات بزز تبتي نعم بزز
تبتي من هذه القرية تمكن من دخول
القصر ومن مقابلة جلالته. عرض
عليه رسالته فلم يجد بداً من
تصديقها قال إني أومن بك
وبمسالتك وما جئت به ولكن بما انك
من قرية الحضة فإنني أمر بقتلك.
ومادام الحديث عن أفكار الرواية فإن
الدارسين في تتابع بحوثهم سيجدون
أشئلة جديدة حيث أن الطرق التي
عولجت فيها الرواية هي طرق موحية
كل يفهم كما يحلو له الفهم، ويبقى
النض لغزاً هذا يفسره بطريقة
وذلك بطريقة، وفي كل مرة يجد
الباحث الناقد في الرواية ما يبهـر
الفكر والشعور معاً

القلب مستنير العقل فهو من الطبقة
الشعبية ليس غير، ومراحل حياته تشبه
مراحل حياة المتصوفة المسلمين،
يصطاد السمك فيوزعه على أبناء
قريته بالعدالة الكريمة وهو يلبس
المرقعة مثل الصوفين ومرتفعته هي
السمكة ويحس الناس بتطوافه من
أجلهم كأنه أحد المرابطين الصوفيين
في اتجاهه نحو هدف معين مستعملاً
أسلوب الحوار للوصول إلى الحقيقة
في فعل من قبله سقراط.

إنه بطل درامة حقيقية تصلح لكل
زمان ومكان وتصلح أن تكون تشيلية
أو رواية أو فصلاً تاريخياً أو أوبراً أو
فصلاً من ملحمة، فهو على ضوئها
عرفه الإنسان في القديم ويعرفه في
الحاضر. وسيعرفه في المستقبل صراع
كل تص مع كل سلطة مستبدة، وإن
الأفكار التي وردت في الرواية تستحق
بعثاً مطولاً حيث أن وضار حو لأفكار
ثم الأفكار ثم الأفكار. ولهذا فإنني
عندما قرأت إنتاجه مترجماً إلى
الفرنسية وجدته أحسن من الأصل
حيث تبرز الأفكار في أسلوب بعيد
عن ذلك لأسلوب المشوش المكتوبة
بلغة الأصل أسوأ كان للأفراد مثلما
وقع لعلي لحوات أو للجماعات مثلما
يحصل للقرى السبع. فوظيفة الحاكم
هي المحافظة على أرواح الناس وعلى
ممتلكاتهم. وعلى الأملاك العمومية
كذلك يسيره في ذلك القانون. أما
هذا القصر فهو غير ذلك إن مبداء هو
الإعتداء على الناس وعلى ممتلكاتهم

دراسات في
الفكر
والمجتمع

بختي بن عودة

مقاربة الصب.. التجارب في مساءلة الآخر

عبد الله عبد اللاوي

الذات المعلولة أو أزمة العلوم الإنسانية

في الجزائر

مصطفى الكيلاني

مأزق المجتمع البطركي وحاجتنا إلى النقد
الحضاري، لمسألة الحداثة العربية في فكر
هشام شرابي

هاروني محمد

صورة المزارع عند مثقفي مسيردة

أ.د. إبراهيم محرم

انعكاس توجهات السلام على الأوضاع
الاجتماعية في الشرق الأوسط

المأزق

الحضاري

يحتي بن عودة

مقاربة الحب.. التجارب في مساءلة الآخر

«ضرورة هذا الكتاب تتعلق بالإمتياز التالي : الغضب العاشق يوجد اليوم في عرلة قصوى، هو يتحدث به من قبل ربما الآلاف من الدوات (من يدري؟) لكنه غير مساعد، إنه مهمل تماما من قبل النعائ. المجاورة. او متجاهل او غير مرغوب فيه او موضع سخيرية من طرفها. إنه مفصول ليس فقط عن السلطة بل عن ميكانزماتها (علوم، معارف، هون) [Fragments d'un discours amoureux] صه رولان بارت.

ثمة عنف رمزي (غيري) يفكر العنف الضريع في ما تشاء اللحظة الآتية، وربما ذهبنا بعيدا في ملامسة مالا نعرفه، وحجة ذلك المناعة ضد الإهتبال بأساسات الصحو، اليقظة، العقلانية العضة.

الغير بما هو زمن تتعكك أطرافه أمام مشهد القراءة، لأن العنف ذاك عربون مسافات، ترجمة لعمس اللاوعي ثقافة.

والسلطة (المشار إليها) ليست دائما دليلا على حبسة قاتلة حقا لما بين الصلب والترائب. حبسة آدمية لنفرق منهجيا بين 'سومولارك' السلطة وانفساخ مسارات اخرى كشراكة ضد الخيانة، خيانة الآخر كما لو أن وهم الذكورة هو النسيان نفسه لعقل الأنوثة وإدانة البطلان حارج البديهة

نحب لنقتل كل أنوة ممتزجة أو ممكنة، هي منسي [L'oublié] فردانية الواحد

في ما وراء مبدأ الهوية المختزلة للجنس الهوية بماهي أمة الدال . عماوة التطابق ، نسداد كل إقلاع لا يبين عن نياته الإختلافية ما يمتصوي الخطاب حول الهوية ، أو ربما يعضد موضوعيته المتبسة ، هي كذلك كتقاطع ممكن للترددات إراء سوء التفاهات ، هو عدم التساؤل حول طبيعة الخطاب نفسه ، أي الكيفية التي يعاد بها تأسيسه كفرق ودود ، فحوى تكويب ظلاله اللامتجانسة ، لذا فإن الإلتباس هو حد النظرية الضائع ، المرغوب فيه لجنس ثمار ذلك التعاب الذي يشدد عليه الطرح الخطيبي .

« قبل التعاب ، كان موقع المرأة بين الله والرجل ، وسيطهما ، وهم الملاك والعذراء غير أن استعارة الملاك هي احتفال الجسد وتوابعه ، حلية مثناة تحت هوى المرأة ، أساطيرها ، حركات يروزها ، احتفائها وراء الظهر ، وجه آخر يراكم . أوكل لكم حفل التعاب هذا(1) »

هي ورطة أكثر مما هو متصور ، حموع دلالات تغتبط في أثناء الجريان اللغوي ، كثافة تختفي في تعدد المرجع ، كما لو أن المسألة تتعدى انخطاف التخوم تقليديا أو ميتافيزيقيا أمكة بها يسمى المضر مايفكره ، والشاعر (هو الآخر) تلتحم التسمية وترنح .

تعرب الورطة عن محمولاتها تنجسد في الأطراف المسماة : المرأة ، الله ، الرجل ، الملاك ، ثم تختار مشيئة لفتح ، أي التأويل

« التعاب : كلمة سرية لحفظها قرب القلب ، قرب حميمية(2) هي عودة إلى حضرة الباطن ، البصيرة ، مالا نراه وهو معلوم في جذره اللاهوتي متهجا وفاتحا هل يمر من هنا الخطاب ؟ هل يفقد وعيه ، هل ينسى أنه حالة تنقل ولا تنقل

هي تهيئة معرفية تستدرج ما يجاورها هالك ، بالقرب من الهم المشترك ، الإشارة العليا ، غيرية الكتابة ، وليس هكذا دوليك .

مامعني ذلك ؟ معناه أن الملاك يحتل قارة لوحده ، حكية شاملة تزدهر عبر الإستعلامات والإنرياحات ، وهاهو يثير ، والتثير بنيامين ، نقال ، الملاك يشبه كل ما وجدت نفسي مرغما على معارفته ، يشبه الأفراد والأشياء بخاصة ، لكنه «ملاك التاريخ» ، ذاكرة النار المقدسة والقيامية هو شبيه لكنه حضور ، فاعلية ، حدث بالكيفية التي تمنحه القدرة على « تفجير وبسوداوية دوامية الرمز ، الإيمان الاجتماعي - الديمقراطي في التقدم ، لصالح هيئة كارثية ويسوعية تحرر المستقبل الدهون في كل ماض وتنبئ مع الحاضر(3) » هذه الإحالة هنالك ما يثبت العكس هي شفائيتها المتوارنة سوى ذلك الإلتلاف حول الملاك ذاته وقد نزل إلى الأرض .

لكن

ثمة منطقة يختلج في صميم الكلمة السرية وقد أبانت عن مشروطية الخارج (Le dehors) إذن كائن ماسيغطي بهوس المسألة، سينقلها وفقا بالتدقيق لنظامه المعرفي إلى رتبة أخرى. هذه الرتبة ليست سوى الأسئلة والإضطرابات مسلسل توصيف الملاك وتجديد هيبته. إذ نعثر لدى «ريكله» على منعطف آخر قائلا «الملاك والدمية، هو ذا الحفل أخيرا».

هذا الإنتقال من رصد لآخر ليس انحرافا بالمعنى غير النظري، وبروتوكول القراءة وهنا يتمتع بحاسة التجوال، هبة التنقيب عن الآخر، وربما الولع به إلى درجة الحب ثم التعاب. إن ذلك يتطلب التواء التي تفيد المشاركة، إذن «حتى تحابوا» وليس «حتى تحبوا».

لعم المشاركة يضطر الموقع النظري إلى تفعيل الجسم المفهومي وتركه عرضة لهزات مماثلة أي لتوقعات تجترح لنفسها هذه المرة تبريرا يطرحه الخطيبي كما يلي «كيف، من دون الشعر، يصبح الحب قابلا للمساندة؟ السنن التقليدي للحب متضامن مع البعد اللاهوتي، هذا وذلك السيف مبعوة لهذا ابتعدت «تحاب» أكثر من وله مجنون بين المعبود والعابد» (4).

ألا تخفي هذه التواء نميا للمركز، لاستبداديه، لعلل ترجمته الكتومة، كما لو أنه الإخلال ذاته بالحدودية، الذهاب والإياب. حرية الإحتجاب ثم الظهور بعد التألم والحسرة التواء ههنا رهان دلالي وانطولوجي. شروق به تيدد الذات المحبة غشاوة المعبود. كما لو أن الحرية تلك مستطهرة من داخل الثنائية غير المانوية، للزوج غير العاطل عن العمل، لذلك التساكن في «لتمسكوا إليها» أو في التي يعلق المدى العريض للشيء ذاك القابل للسكنى (L'habitable) بدءا باللغة، بنشيد الجوارح غير المعنية بالإنصات إلى ضراوة المسكوت عنه، أي بعد الإنصياح لنداء الأموات.

لنحرك العتبة باتجاه الملموسة، وذلك دونما إهمال لضرورة جعل الإسلام يتبوأ المكانة الرموقة له في سجل التحليل النفسي، أي في طيات الرغبة من جهة والقانون من جهة أخرى.

أماننا بعض النماذج، ربما ظلت إلى حد الآن دون مساهمة، على الأقل فيما يخص المدونة الشعرية في الجزائر. ستظهر متفرقة إسميا وزمانيا، غير أنها من وجهة الدلالية، أي الطاقة الإخترافية للصوت الواحد (Monophonie) ستحتضى بأسبقية المدلول، الحائثة، النطق، قل ما يكتب في قصمات الكلام تارة والصمت تارة أخرى.

لن يبرر الإنتقاء مجرى منهجيا ما، يختار دورة الدّول ليؤسب مداها أو يدّمه،

وإنما يسعى إلى إعادة رسم العتبة وفقاً لبدأ التحريك ذلك. لعل الأفق المعلوم به يعثر على نظيره في ذلك التلق النظري ويستفوق حظوظه أي درجة انتشاره.

إن الإجراء التطوري [Le procédé évolutif] تكئله رؤية داخلية هي ما ترضى عنه الكتابة وماديتها. والانتقاء إذن يقول خطوة، يشير كوة، فهو لا يحسن ولا يحين، سوى ليتمتع، لأنه لم يحسن بعد، ربما إلى حين ففضلاً عن لا تفضيليته فهو موضوع (بإرادته) لكل استدراج يتحمل لفرد مخاطر الانتقال.

كيف تكون كتابة ما معبرة عن إصرار الانتقال فيما هي تعرض عن البوح به؟ أي هجوم قد يؤجل هذا الانتقال؟ ما نوعه؟ ما تأثيره؟ أي تكثيف سيزدهر في إهاب الكتابة؟

أسئلة تخلق وضعية القراءة وجهدها بل مجاهدتها، فيما تلتفت خلسة إلى عدم التبلور الخاص بالخطاب حول التعاطب. كيف يكون هذا الخطاب ممكناً بمعزل عن نظرية حول الدات، حول الآخر، تاريخ ممنهج لا يتعاطف مع المسكوت عنه، يرى في اللسان مكانين اثنين كما للجسر ربما كموع (سلالة) و"Sexe". مع ما يوحى به كلاهما من ترتيبات تفسر البلاغة، إذن رهانات الاختلاف عن الجنس، فظاظة الأصل؟

هي مهمة ألسنية وسميائية، إذا ما راعينا المستوى الذي ينفق أكثر على الحركة المزدوجة للدليل، تلك التي تستدرج مدورها أمة به من نوع خاص. الألفة هنا ستغني عن كل انزعاج كما لا ينتمي إلى حلم

حكاية مثل:

قلت إنني أبدأ أعشقه	وهو لي يمشق
وأنا مغربه، مشرقه	وهو بي أشرق
في ثناياه ومن يلعقه	إنما هو الحق
لو تروا حين تدلّى فدنبا	ساعة الذكر
ومحت وحدثنا اثنتنا	واختفى سري (5)

من حق هذا المتن أن يعاود التكلم، أن يحضر حاملاً آلام الدواخل، في تبادلية من العشق، المحو والإتحاد، الإبتهاج بالذكر، نجوى إلى من لا تراه.

أبدية إذن ملازمة للخطاب، جواز سفر غير رسمي ينكتب في ثقة الآخر، الألوهية غير السمة، لأن الحالة هي التي تسمى بكامل الدفق الذي يغذيها.

وربما كان الأمر نفس الحدة من سيدي يومدين الغوث (492هـ-1098م/573هـ-1177م) إلى الأمير عبدالقادر (1807هـ-1883م). الحدة التي لا تحتمى وراء ظهر الأثر الهادي، بما هي تبيان لاقتفاء أثر ملحمي، يتمتع بما يؤنس تاريخيا. لا يجمال إشراقية سوى ليضعها أمام مستوى الدرس الحديث بما لا يدع أي شك حول خصيصته الإختلافية

لأن الإقتفاء مسؤولية، هروب من الإمتلاء القديري لصوت لا يجيء دوما على سجية المكتوب، صوت يزار ولا يقرأ (ولي صالح) مرغوب فيه كوسيط للشفاعة والإستشفاء، من خلال كلام تضيئه شمع متواضعة، إذن الكلام بما هو تعويض عن عجز يؤول بين العلل من جهة وقديسية المكان-الضريح من جهة أخرى الضوء لا يتسلل إلى الضريح، إنه لا يكتبه كأثر بل يكرره بالتباسات تعممها الهيبة السماوية هكذا يضع خطاب آخر خارج التوقيع ويستمر هوس التبرك في تكريس المسافة بين الكلام وضده.

من يتنظن ههنا أمام الصريح (ومجرأة) إلى تبويض نص عاشق قد يعبر الهيبة ويتفادها مواجهها السباع بما هو دلالة على عدم إجاء أي سر. من بإمكانه أن يسرق البص في لحظة الإنصباغ للوحي. إنها ورطة أخرى.

أما الأمير فيقول :

ولكن جمال من أحب، لهذا لي

فها أنا ذا أبدي إليه، به شكوى

يكلمني بالرمز، من خلف ساتر

وما كل ما أملت عيون الظلما يروى (6)

الرمز، الساتر، الشكوى، دوال كافية لمرعاة القدرة الذاتية لمح لا يظن، لا يخلو إلى الفن ومكيدته، بل يسائل ههنا الجمال في الآخر الذي لا يفصح، بل يمارس الترميز إند حظ الحب (وهو متصوف) أن يمتلك حرية التصعيد وأن يقر به هو كمبتكلم وكسامع للسر والنجوى.

أليس التصوف الإسلامي هو متغى الرسالة نحو دورانها وتبددها في إغماءة الجسد والعكر؟ الصوفي هو الشخص الذي عدا رسالة، ملاكا للموت. لذا يسهر الصوفي على الخدود الجسدية، بين المجاز الأنوثي والمجاز الملاكي. يسمى هذا الحد الفاصل، حد الحب، حبه هو (7)

يضعنا العطبيبي أمام ما يتجوهر تدريجيا في خطاب تأويلي، في الإلتماعا

لضرورة لتحديد يستشعر لعناصر الخاضعة لجدرينه

أتخيل السينوغرافيا التالية : محلل نفسي إلى جانب عاشق وموضوع العشق حول ورقة بيضاء ورقة ليست لا بالليله (الوقت) ولا بالفضاء الهندسي، بل اختبار يتكامل في صورة تتمتع باللغة أولا، تغتوي برنينها حاملا أصداء كلام ييوح بالغين، بعناصر ترضي عن دورة العلاج بالكلام نفسه، [Logothérapie] هنا فقط تستوعب الورقة حوار المتقاربين بالرغم من حراسة النظري للحسي من دون وصاية غيورة

يؤرخ هذا لذلك، تأريخ متبادل يحرر اللحظة من انخطافها ويستدرج الحاجة التالية :

هل يكون زواج العرفاني بالعقلاني مبشرا بحدائث ممكنة حول خطاب التحاب؟ ما مؤديات ذلك فيما العوز يستبد بالذات لا بموضوعها؟ هل تستجيب السينوغرافيا لاقتضاءات أخرى فيما الخطاب ذاك أخذ في التقلص تارة والإنهدام تارة أخرى

لنوضح أكثر :

يقول الشاب الظريف التلمساني (661هـ-688هـ)

لا تخفي ما فعلت بك الأشواق

واشرح هواك، فكلنا عاشق

فعسى يعينك من شكوك له الهوى

في حمله، فالعاشقون رفاق(8)

هنا التاريخ لا يعمل سوى لصالح الإنسجام النصي، أي تناسق بنية لا ترضى بنسيان غير فعال، والخيار هذا يشري جزائرية النموذج ليبقى التحليل محترما لنوع من البروتوكول. شأن أخلاقي للاحقة ما انهزم لاحقا على لسان ليس الشاعر هذه المرة وإنما كاتب الكلمات [Parolier]

هذا الأخير قد لا يعرف الأطراف المشكلة للسينوغرافيا، لا الصفحة البيضاء ولا ذلك الزواج بين العرفاني والعقلاني. لكنه للسان مفوضا مطربا ما أو مغنيا، «نبيك Mon Amour، نبيك بلا سحر»

«قبل ما تقولي لي 'Adieu' آجي تنفاهمو 'A deux'»

كيف نسمي هذا النسق؟ ولو أن الغناء (ضمن نوع الراي (Raï) هنا حجة لأجل

الإنهدام، دهاب نحو لغة أخرى للإحتماء بالسعة ذاتها للخطاب. غير أن الهيئة النسقية ليست تفضيلا ولا مزاحمة، هي تدعو إلى تأمل مغاير والإنصات لما يتزويج في الذات.

أما الرغبة في الخطاب العرفاني فليست واحدة، هي ممنوعة على كل تماثل قياس، هي «رغبة النفس في الثواب ورغبة القلب في الحقيقة ورغبة السر في الحق» (٩). هي موزعة على ثلاثة أقطاب، تنطق بالداخل، بطبقاته الأكثر قوة وإيعائية، من دون أن تحيل على ثابت يفر إلى ثابتة. من الذي ينطق بالآخر، بآخره (Son autre)؟، إنه الموضع الذي تتكاثر فيه الحيرة ولا تصدم سوى ما يتمنع على كل تحليل معرفي.

تضامات الثواب والحقيقة والحق تفرض قياسا مغايرا لجز نبض حيوية اللغة الكونية (الحب ديني وإيماني) ولكن، وبشكل مفارق، هناك الحجاب لكل ما ستر ~~يقلوب عن عينيك~~ (10).

كيف تكون الرغبة احترافا للمرئي واللامرئي في ذات الوقت؟ أي تأزم سيلفت النظر إلى الانحراف في المنظور؟

عماوة القلب لا عماوة البصر، هكذا يحدد اللاهوت سلطة المستور، سلطته هو بلعبة الترغيب، إذن الإبقاء على عدم الإكتفاء، الشغف، الإستزادة. حينذاك هزل وآخره جد دقت معانيه لجلالته عن أن توصف فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة، وليس بمنكر في الديانة ولا بمحطور في الشريعة إذ القلوب بيد الله عز وجل (11).

كيف يختطف محب معاصر مصدر القلب هذا، أو كيف يتحائل على هذه الحدود، بل كيف ومن دون لفافة عرفانية يصبح هو بدوره «ملاكا للموت»؟..

من أين يتم النظر إلى المشكلة، ماهي الضمانات الفكرية لبلورة هامش يقول فيه كما قال لا كان ذات مرة "J'aime-a-vous" بدلا من "Je vous aime" .. بمعنى كيف يمكنه الإخلال بمنظومة متوارثة ترى اليوم إلى تصدعاتها في فقر الخطاب العاشق ومحدوديته اللسانية؟ كيف تكون الهجرة صادقة إلى مملكة الآخر ما بين الله والذات المتكلمة من دون جرح ولا صرع؟ بمعنى كيف تقارب ما بين التحليل النفسي من جهة والإسلام من جهة أخرى.

هوامش

- * Abdelkebir Khatibi "par-dessus l'épaule" Aubier-Ecrits sur parole: (1)
1988 France, page 15.
- * A. Khatibi, page 29. (2)
- * Christine Buci-Glucksmann "Walter Benjamin et l'Ange de (r)
l'histoire- une archéologie de la modernité" L'écrit du temps (2). Automne
82. Paris. Minuit, page 47.
- * A.Khatibi, page 33. (4)
- (5) ضمن كتاب الجواهر العثمان في نظم أولياء تلمسان، تقديم وتحقيق
وتعليق عبد الحميد حاجيات. المؤسسة الوطنية للكتاب SNED الجزائر 1988،
ص 34
- (6) الدكتور ركريا صيام. ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، ديوان المطبوعات
الجامعية O.P.U الجزائر 1988 ص 320
- (7) عبد الكبير الخطيبي، حدود نظرية، ترجمة المعطي فبال مواقف العدد
62/61 لندن 19، ص 56 و 57
- (8) ديوان الشاب الطريف التلمساني موعم للنشر الجزائر 1991. ص VII=7
- (9) رسائل ابن عربي. دار إحياء التراث العربي بيروت ط 1 عن دائرة المعارف
العثمانية. 1948، ص 10.
- (11) تطوق الحمامة في الألفة والآلاف ابن حزم الأندلسي. موعم للنشر.
الجزائر 1988، ص 7.

عبد الله عبد اللاوي

الذات المغلولة أو أزمة العلوم الإنسانية في الجزائر

* العسر الجزائري *

هل يمكن قيام إمكانية لموضعة الجزائر بإشكالية فكرية؟ سؤال يؤرق المثقف الجزائري الذي يعني أن الجزائر بعطلها هذا تمارس لعبة الإنفلات من مبضعة القدي والنظري. لأنه بمجرد طرح السؤال سيصادف واقعا جيولوجيا متكلسا يعرف عن كل أشكال الإستعادة العلمية الرصينة موضعة الجزائر كافي للفكر وكسؤال حول قضايا « التاريخ- المجتمع- الدولة ». لا تعني توسل التكديس النظري فقط، بل تعني كذلك الإرتباط « الوجداني الذي يعيد للذات انسجامها مع المكان، الجسد والذاكرة، لأن السؤال كما يقول أرسطو لا ينبثق من اندفاع عضوي في النفس ولكنه يتولد من هاجس الأزمة والحاجة إلى فك لغزها. فالمجتمع الجزائري يعيش عسرا في جميع المستويات والمجالات، خصوصا بعد أن وصح الوشم في جزائر ما بعد 1988 جزائر الأسئلة والإستفهام حول قضايا « اللغة- التاريخ- الإسلام السياسي- الدولة والسلطة- طبيعة التوجهات التنموية ». الخ

فتجاوز حالة العسر والعطالة هذه لا تقبل الإختزال والحلول الجزئية، مثلا أن نهتم بالجانب الإقتصادي ونطيع بالثقافي أو الإجتماعي والعكس صحيح، فالإستفادة لا تكون إلا والعناصر مجتمعة، ونشخص الأزمة على أساس أنها « كل واحد.

فهل يمكن الحديث عن واقع لهذه العلوم في الجزائر؟ سؤال مشروع ولكنه ذو محتوى كبير، عندما نحدث رجحة صغيرة وبسيطة في عنوان مساهمتنا هذه تصبح « واقع الجزائر في البحث الإنساني، الفكري، الثقافي، السياسي، الإجتماعي ». بمعنى أن المشاكل والقضايا التي تواجه مجتمعنا أو يصطدم بها في

لحظة تاريخية معينة من تطوره يمكن أن نجد لها حلولاً في هذه البحوث والدراسات التي تنجز، أي تكون ذات عمق استراتيجي ومستقبلي في آن واحد، يكشف عن الهياكل الظاهرة والباطنية *Les structures manifestes et latentes* ومتغيراتها للمجتمع الجزائري. لتساءل هل يمكن أن يتطور البحث الإنساني في الجزائر بالنظر إلى هذا الواقع؟

لا نعتقد أننا في هذه الورقة يمكن أن نجيب على هذا السؤال، لأن إجابته واضحة، وهي النفي - ولكن البحث عن أسباب العسر هي المشكلة - وذلك لوجود شكلين من الإضطهاد والمقاومة بالعنى القرويدي، أمام كل سؤال أو خطاب حول الإنسان في الجزائر وهما بشكل مكثف،

أولا النزعة التقنية التي أسس لها الخطاب السياسي الشعبي، بمعنى الاهتمام بالعلوم التكنولوجية والبحث والإطاحة بالعلوم الإنسانية بحجة أنها علوم غير منتجة ولا نستفيد منها في تطور مجتمعا، فماذا جئنا من هذه السياسة؟ بتعبير بسيط، حضور المصنع وغياب الإنسان

ثانيا، الواقع الذي تغيب فيه حرية الفكر والتفكير، يغيب فيه الاختلاف، واقع لا يمكن أن يتطور فيه أي بحث في أي مجال خصوصا إذا كان بحثا يروم فهم الإنسان في أبعاده الحاضرة والغائبة، باختصار إنه، زعم السلبية المطلقة، كما يسميه الأستاذ علي الكنزي (1)

• هامش الغرب، ما بعد الحداثة والعلوم الإنسانية •

الأصل، الأثر، الانفصال، الإحتلاف مدارات جديدة وقلقة يمارس من خلالها التقويض والمجازة للميتافيزيقا لمقاربة ومعاذاة، الورا، الهامش، الختفي الذي كان وراء كل انجلاء.

مجازة الميتافيزيقا، الوجه الآخر، الإمتلاء الآخر للمخيال الجديد، ما بعد الحداثة فالميتافيزيقا في القراءات الغربية الجديدة لم تكن سوى سجن لحظة ما بعد الحداثة، لحظة وجدت حريتها في إزاحة الفلسفة عن وظيفتها التقليدية، وتعويضها باستراتيجيات جديدة من خلال التأويل والتقويض، التدمير والتفكيك والقراءة. فأضحت الفلسفة بلا موضوع، بل انقلبت لتصبح استراتيجية مصابة بقلق وهوس البحث عن الأصل والختفي في أفعاله المختلفة، ما لم يولد بعد، ما لم يؤول بعد، ما لم يقرأ بعد، ما لم يكتب بعد، حتى أضحي هذا [البعد] إتيك *Ethique*، جديد ينضاف إلى الحداثة، فلم تكن هذه الولادة سهلة بل كانت عميرة، بدأت عندما أعلن العقل الغربي أن ذاته ماتت إفوكو، وعرف أن مجازة الميتافيزيقا لا تتم، إلا بمجازة كوجيطو الحضور. أنا أفكر إذن فأنا موجود، إديكارت! إلى كوجيطو الغياب، أوجد حيث لا أفكر وأفكر حيث لا أوجد، لاكان! هذا البحث في الغياب لم تتأس العتبة الأولى منه إلا بعد أن أرمى العقل

الغربي ثورات معرفية بدأت من ثورة لغوية فتحت تصور جديد للعلامات يفتح الأفق إلى ممارسة التأويل، وثورة استمولوجية أنجبت العقل العلمي الجديد مع باشلار وأصبحت الموضوعية العلمية معدومة بحدود بناء الموضوع العلمي، وثورة على المؤسسة العلمية في حد ذاتها التي تستأثر بالقانون العلمي، لأن ما يميز القوانين العلمية هو منطق الدحض لا منطق اليقين مع كارل بوبر وأن ميتافيزيقا العالم المعاصر هي التقنية كما وردت في تأويل هيدجر، وأن التقنية هي إيديولوجيته وأن العلمي والإيديولوجي متلازمان وبهذا يسجل ما يسميه هابرماس بنهاية نظرية المعرفة. وثورة التحليل النفسي الذي كشف الذات في نصفها الغائب، ورأى بأن الذات بنية معقدة تتفاعل فيها المستويات الرمزية والواقعية والخيالية. وثورة بنيوية انفتحت على الهامش ترفض مقولات الوعي والهوية والتطابق إلى التعدد والتشتت (2) وثورة تاريخية مع مدرسة التاريخ الجديد متمثلة في مدرسة الحوليات مع لوسيان فيفر، وفرناند بروديل وغيرهم في اقتراحهم لاستراتيجيات جديدة لفهم التاريخ والفضاء التاريخي من خلال تقديمهم للإسطوغرافيا التقليدية (3)

يحدد العقل الغربي من خلال هذه الثورات شيء واحد هو رغبة التحرية، لتحرية الرغبة من حيث هذه الأخيرة هي بحث إمكانية خلق شروط جديدة للاستمرار في الحياة من جديد ينتصب فيها الكوجيتو الحقيقي للذات الغربية المظلمة في الحضور والغياب معا ألا وهو سؤال «ماذا أريد؟»

تلكم هي رحلة الذات في الغرب، رحلة لا تجد عطشا لها إلا في العراء ومن خلاله، إن هذا الفهم الجديد للعلوم الإنسانية، لم يتهيا من عدم، بل من تراكم خبرات طويلة وثورات هائلة، فقد شهد منذ القرن السادس عشر حصول جهود مضنية ومتواصلة من أجل تحرير العقل من هيمنة الاستراتيجيات المحترمة (4). وتأسيس معرفة علمية موضوعية قائمة على الملاحظة والتجريب... أدت إلى النزاع الهيبة والاستقلالية من العقل التيولوجي انفصال العقل البشري من غياهب اللاهوت والميتافيزيقا، دون أن يعني ذلك أن علم اللاهوت أو التيولوجيا قد انقضى، أو أن الإيمان محرم وممنوع في بلاد الغرب، إنه موجود ولكن بعد أن فرغ من تلك الحساسية القروسطية والعدوانية للإيمان التقليدي (5)

* قد يتساءل القارئ عن جدوى هذا الفصل والتحليل لتطور علوم الإنسان في الغرب؟

ربما لأن الباحثين في مجالات العلوم الإنسانية في الجزائر خصوصا والعالم العربي عموما لازالوا بعيدين عن التطورات الهائلة العاصلة في مجال العلوم الإنسانية في الغرب، بل الأمر من ذلك نجد هؤلاء الباحثين وإن استعانوا هذه التصورات أو لمفاهيم الجديدة من علوم الإنسان في الغرب لا يعون مسألة مركزية فيها هي أن هذا التطور متساوق مع البنية الاقتصادية والاجتماعية

والثقافية في الواقع، أي أن كل فهم جديد للإنسان في الغرب له مضامينه في الحياة العامة للإنسان الغربي

* أسئلة العلوم الإنسانية في الجزائر *

إلى أي مدى تمكن البحث الاجتماعي والإنساني من بلورة منهج علمي، بمقتضاة نفهم الواقع، ونقف على كل متغيراته ومن خلاله نشخص أسباب أزمتة. ونضع أساليب معالجتها في متناول التطبيق؟ ما مدى تحكم الباحثين في هذا المجال من جدلية النظرية والممارسة؟ وهل استفادت مؤسساتنا الإقتصادية والإجتماعية والتربوية من البحوث الإجتماعية والإنسانية؟ هل أضاف البحث الاجتماعي والإنساني مفاهيمها جديدة نحاول بواسطتها تعقل هذا الواقع وفك رموزه ليس في مباشرته بل في إضافاته.

لا ندعي بأننا سنجيب عن أي من هذه الأسئلة، ولكن نريد وضع بعض العلامات على الطريق، وتعميق الرؤية المنهجية التي ينبغي أن تحكم أي تصور أو موقف من الواقع. وترتفع إلى المستوى الذي يتيح التوصل إلى التنظير الهادف إلى إرساء حقل نظري لهذه العلوم في بلادنا يعكس بصدق خصوصية الواقع، ويتميز كذلك في مضامينه عن الحقول المعرفية والنماذج النظرية لعلوم الإنسان في الغرب

ولكن ينبغي تحدي الكثير من العوائق التي تعيق مسألة المعرفة والفهم، فالمعرفة ليست بديهية إلى الحد الذي يتصوره البعض، وليست مباحة للجميع، إنها في أحيان كثيرة وخصوصا في المجتمعات المغلقة كالجزائر ممنوعة ومحرمة، ذلك أن المعرفة في أدنى معانيها ربما لم تكن إلا احتيالا على الواقع واغتصابا له، إنها عنف يمارس على الواقع لكي يكتشف هذا الواقع على حقيقته، ونقصد بالواقع هنا ليس مستوى المعيش. بقصد به هنا الواقع الذي يمارس الإحتفاء، وهو مستودع بسلطة خفية لا تقبل أن ينكشف قانونها بسهولة، هناك إذن علاقة وثيقة بين المعرفة وموارس القوى السائدة، أي بين المعرفة والسلطة، سنحاول بعد حين تطبيق أسئلتنا هذه على حقل إنساني يشكل حدثا هاما في الواقع الجزائري إنه « التاريخ ».

* الجزائر وعنف التاريخ *

أول ملاحظة يرصدها الزائر للمكتبة الجزائرية. يرى أن جناح التاريخ هو أكبر الأجنحة الموجودة فيها، نظرا للتنوع الهائل للأحداث التاريخية التي شهدتها الجزائر، مثل الحضارات القديمة المتعاقبة على هذه الجغرافيا، إضافة إلى التاريخ المعاصر للجزائر متمثلا في الاستعمار الفرنسي وإرث الحركة الوطنية في النضال السياسي والاجتماعي للفسكالك من رقيته، فهل كتب التاريخ الجزائري بعد؟ رغم التخصيص الهائل للإمكانات الكثيرة بعد الإستقلال لإعادة كتابته، مازال

التاريخ الجزائري يستعاد كذاكرة تحتويه الشفوية فالكتابة التاريخية في الجزائر مازالت تأخذ ذلك الطابع الحدسي الذي يوظفه خط سياسي أو إيديولوجي معين الذي يختزل الحدث التاريخي من كل الشروط السياسية والاجتماعية والاقتصادية الذي أنتجته، فالمؤرخ الجزائري وإن تناول شرطا من هذه الشروط، فيحصره على حد تعبير المؤرخ الجزائري «محمد حري»، في السياسي ويقتصر الاجتماعي» (6).

فالمؤرخ الجولتري صرنا مشدودا إلى النموذج الأنطوغرافي التقليدي، رغم أن الإنجازات المنهجية التي جعلها الدرس التاريخي، أي التوقف من اعتبار التاريخ يتطور خطيا والانتقال إلى عمليات سبر الأغوار لاكتشاف الطبقات العميقة التي تحركه. إن الانتقال من اعتبار التاريخ كذاكرة إلى الطرح، سيكل ما تحمله كلمة تاريخ من تطورات منهجية- في إعادة بناء الماضي بنما علميا كفيل بإعطائنا الكثير من الحلول للمشاكل التي تعاصرنا وتواجهنا، أم أن نصعد الماضي بنظرة رومانسية، النظرة التي تقضي مسألة أساسية في كل عمل تاريخي، لانتقد أن التراكم التاريخي للجزائر أي تراكم النتوج النصي التاريخي قد يشكل حذنا هاما، بل يمكن أن نصف هذا القفل «أي التاريخ الجزائري على أنه التراكم الذي لم يحدث تحول في بنيتك المجتمع الجزائري من خلال إحداث خلعة فيها، حلقة تساعد على تقويض النظرة الماضوية وتسعنا الانتقال من الذاكرة إلى التاريخ.

• الجزائر التزام فكري •

إن التحولات الكبيرة التي تشهدها الجزائر اليوم، وعلى مستويات كثيرة من خلال القضايا والإشكاليات التي مررت وكنا نعتقد في وقت مضى أننا حسمنا فيها، زيادة إلى التحولات الجارية في العالم كالدعوة إلى العولمة المشروع الذي يمكن أن نفقد فيه حتى هويتنا، كلها تفرص علينا ممارسة السؤال والنقد، السؤال الذي يفرض في أعماقنا لاستجلائها بوضوح، كما يفرض علينا أن نغير من استراتيجيتنا التقليدية التي يحتويها في أغلب الأحيان «السياسي وممارستها بشجاعة تفرضا استهدافات المرحلة.

إننا مطالبون بالإنخراط في هذا الالتزام، أن نجعل من الجزائر أفقا للفكر، ويعني هذا بناء معرفة بتاريخنا وواقعنا الاجتماعي والسياسي والثقافي تسعنا في تجاوز هذه السلبية المطلقة وحالة العطل هذه، وإنشاء معرفة يكون نموذجها الاستراتيجية وعلم المستقبلات لمقاومة كل أشكال الإضطهاد الفكري والجهل الجماعي بالإنخراط والالتزام في مشروع الجزائر، ويبقى للسياسي هامش كبير في الأزمة.

ملاحظة : الهوامش هي إحالات داخل نصية. قسم الفلسفة-جامعة وهران-

الجابري "معقولا" أو الكتابة مسؤولية

الدكتور محمد عابد الجابري واحد من مفكري العربية في عهد ما بعد الاستعمار (لأنقول الإستقلال فنحن في شك من ذلك)، ويعد الجابري من بين الداعين إلى تنظيف العقل العربي من شوائبه التاريخية، خاصة تلك التي علفت به خلال المائة سنة الأخيرة (عصر النهضة؟)، حيث تم، كما يقول الجابري في كتابه تكوين العقل العربي^١، تكريس تصورات وآراء ونظريات حول الثقافة العربية. فراءات استشراقية أو سلفية أو قومية أو يسراوية توجهها ضابج سابقة، أو شواغل ظرفية جامحة (ص 5)، ولذا، يضيف الجابري "إن عملية النقد المطلوبة، أو أقل كما نريدها أن تكون، تتطلب التحرر من أسار القرارات

السائدة . واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة - (ص5)، ولذا يطرح على نفسه مهمة بدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته (ص6)، ولهذا الغرض وضع عنوانا إضافيا في الأعلى هو نقد العقل العربي - ١.

وكون المهمة هامة، رأينا بدورنا، أن ننظر في الأساس التأسيسي الذي بنى عليه الجابري 'بدء نظره'، مع ملاحظة أن عملية 'بدء' وليس متابعة، مما يعني أنه يعمل على 'إنشاء جديد' وليس 'تجديدا' أو 'ترميما'، فبأي جديد سيبنى الجابري؟ وأي جديد سيبنى؟ أما السؤال الأول، فهو ما سنتناوله هنا اعتمادا على الفصل الأول من كتابه سالف الذكر، والفصل معنون بـ 'عقل ... ثقافة'، حيث سيهتم، كما يقول، 'ليس (ب) الأفكار ذاتها، بل (ب) الأداة المنتجة لهذه الأفكار' (ص11-12)، مع أنه يقر بـ 'التداخل الصممي بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى' (ص12)، والتداخل الصممي يعني، على الأقل، 'صعوبة' الفصل، إن لم يكن استحالة، مع ذلك سيفصل الجابري، كما سلف بينما لبحث في الفكر كأداة، ولو لم تكن جادين، لظنا أنه سيبحث في تكوين الح كأداة عضوية للتفكير

ثم يبدأ الجابري بالتحديدات التي سيقوم عليها بحثه، لكنه من الخطوة الأولى يبدأ بفض الطرف 'عن جانب فكري/ ثقافي هو اللغة، بالرغم من 'خصوصية هذه العلاقة في الثقافة العربية' (ص12)، لكنه يستدرك أن ذلك سيكون موضوع فصل خاص، بمعنى أن هذا الأمر الخاص لن يكون من الأسس التي سيبنى عليها إنشاءه، وقد يقيمه لاحقا كغرفة خدم في بناءه الجديد، وسنتنظر لنرى كيف سيوظف هذه الخصوصية.

التحديد الأول الذي يبدأ به هو تعريف 'الجنسية الثقافية'، ويرى أن 'التفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل التفكير بواسطتها' (ص13)، ولكي يوضح تعدده يقول: إن التفكير في ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية. وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الإجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون والإنسان كما تحددها مكونات تلك الثقافة (ص13)، ونسأل الدكتور الجابري: اليمت هذه قضايا تفكير، وكونها موروثا ثقافيا، لم يتوقف التفكير فيها سابقا ولا الآن ولن يتوقف لاحقا، فهي عناوين موضوعات مطلقة، نظر الإنسان إليها وفيها لا يتوقف ولا يتحدد، إما تثبيتها عند لحظة تاريخية محددة زمانا ومكانا، فذلك إجحاف بحق الإنسان والثقافة، فهل الموروث الثقافي العربي الإسلامي في عهد الرسول هو الموروث الثقافي زمن الأمويين، أو العباسيين، أو في عهد الطوائف؟ ويستمر الجابري بتكرار إصراره على الفصل بين الفكر وقضاياها في الصفحات اللاحقة.

التحديد الثاني الذي يقرره الجابري هو منهجه، فيقول "إن وجهتنا الوحيدة هو التحليل العلمي لـ 'عقل' تشكل من خلال انتاجه لثقافة معينة، وبواسطة هذه الثقافة نفسها، الثقافة العربية الإسلامية" (ص14) إذن، هو يقرر اعتماد وجهة وحيدة وصفها واعتبرها الوحيدة الصحيحة، وأنه سيعتمد البحث الإيبستمولوجي، فكيف يمكن التوفيق بين شمولية الإيبستمولوجية ووحداية الاتجاه؟ الدكتور الجابري سيقوم بذلك. هذا إضافة إلى أنه يحدد نقطة البدء المعرفية باللحظة الإسلامية، وماذا عن كل النشاط المعرفي السابق على الإسلام؟ الجابري في تحديده هذا يعتبر أن الإنسان العربي كان قبل الإسلام خاض جدلاً وحواراً مع حضارات قديمة، عارض بعضها، واتفق مع بعض منها، وتلك الحضارات السابقة على الإسلام لم تتوقف عن أن تشكل جزءاً من المرجعيات الثقافية للإنسان العربي المسلم، لكن للدكتور الجابري وجهة الوحيدة، ونقطة بدئه التي نخشى أن تكون وحيدة أيضاً

وفي تحديد مفهوم العقل العربي يستعين الجابري، كما يقول، بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند بين **العقل المكون** (يكسر الكاف) أو الفاعل، والعقل المكون (يفتح الكاف) أو السائد. الأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة، والذي يصوغ المفاهيم، ويقرر المبادئ... أما الثاني فهو مجموعة المبادئ والقواعد التي نعملها في استدلالنا (ص15)، ثم يتابع: إذا نحن تبيننا هذا التمييز أمكن القول أن ما نقصده بالعقل العربي هو العقل المكون (يفتح الكاف)، أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمتممين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل تفرض عليهم كنظام معرفي (ص15)، ولا نعتقد إن هناك حاجة لتبيان أن الفصل بين لختين عقليتين لدى الجابري هو فصل تعسفي، فالالاند صاحب مقولة العقل المعياري يرى أنه بدون الإيمان بالعقل المعياري لن يكون ثمة وجود لعلم أو لفعل ممكن، بل لن يكون ثمة وجود لتحقيق (مصمم الفلاسفة- مادة لالاند، ص 527)، هذه المقولة سيوظفها الجابري سلباً عند الحديث عن العقل العربي، فحالتنا العقل آتفتا الذكر عند لالاند قابلتان باستمرار للمراجعة وإعادة النظر فيها (الرجع السابق)، بينما هما منفصلتان عند الجابري، وإحداهما (المكون- يفتح الكاف) ثابتة وساكنة، وكما لا يناقض الجابري مقولة لالاند يقول أنه ينوي نقد العقل العربي من زاويتين فمن جهة يمكن النظر إلى العقل العربي بوصفه عقلاً سائداً قوامه جملة مبادئ وقواعد تؤسس المعرفة في الثقافة العربية... ومن جهة أخرى يمكن النظر إلى العقل العربي بوصفه عقلاً فاعلاً ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما (ص16). وقد استخدم الجابري في النص

أعلاه مصطلح "المعرفة" معرّفاً بـ"ال" بمعنى أنه مطلق، كما حدد فاعلية العقل العربي بـ" فترة تاريخية ما"، وبين المعرفة الساكنة / المطلقة واللحظة التاريخية التي يريد أن ينتقيها الجابري لتنسجم مع ما يريده. تساءل "ماذا بقي من الأبيستومولوجيا والعلمية لدى الجابري؟

وبعد التحديدات، يقفز الجابري إلى الخطوة التالية، وهي "إستثمار المقارنة مع العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث والمعاصر". ويتساءل "لماذا فقط، العرب واليونان وأوروبا؟" (ص17)، ويجيب "إن العطييات التاريخية التي نتوفر عليها اليوم تضطرنا إلى الإعتراف للعرب واليونان والأوربيين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة" (ص17)، ثم يستدرك مشيراً إلى حضارات مصر والهند والصين وبابل وغيرها، ويصفها بأنها حضارات عظيمة ومهد الحضارات القديمة، لكنها كما يقول، بنيتها الثقافية "بنية يشكل السحر أو ما في معناه وليس العلم العنصر الفاعل والأساس فيها (ص17) ولنا أن نتساءل "هل قام قانون حمورابي على السحر؟ هل نظام الرب السومري قام على الخرافة؟ وهل يرى الجابري أن التنجيم أو جد علم الفلك، أم العكس؟ لم ألم يقر الدكتور أن فيثاغورث وسقراط وأرخيلطون وأرسطو تعلموا في مدارس ميديا ومصر؟ وهل قامت حضارة الصين على السحر؟ ليس كونفوشيوس فيلسوفاً ومفكراً، أم أنه كان ساحراً ومثموذاً. هو الذي قال بالنظام والأخلاق؟ ألم يلتق كونفوشيوس في القرن السادس قبل الميلاد بـ"لاو" تسولقاء شبيهها بـلقاء أفلاطون بأرسطو؟ ألم تكن الرياضيات علماً هديداً استقاه العرب منهم، ومن العرب إلى أوروبا، فجدتي، حتى موتها، كانت عندما تريد من أحد أن يكتب لها رقماً تقول "أكتب الهندي" لكن الجابري يصّر على "أن الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوروبية هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضاً نظريات في العلم" (ص18)، وكان ممكناً أن نعوض الطرف (ليس على طريقة الجابري) لوقال الدكتور الجابري أن معلوماته الشخصية (كذا) وليس "العطييات التاريخية"، أو لو قال أن العلاقة الخاصة التي قامت حول حوض المتوسط دفعته إلى التركيز على الثقافات الثلاث التي ذكرها (من الممكن الإطلاع على مضمون الإنتاج الفلسفي العالي بمراجعة أي أنسيكلوبيديا فلسفية).

الفلسفة اليونانية كما يراها الجابري

يبدأ الجابري باستخدام تعريف من فوسدروف. يقول "يتحدد نظام كل ثقافة تبعاً للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والإنسان والعالم، وللعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع" (ص18)، ينتقل بعدها إلى استعراض فلسفتي هيراقليطس وإناكساغوراس، الأول يقول بـ"اللوغوس"

ويسميه الجابري "العقل الكوني"، وهو "محايت للطبيعة"، وكان الأفضل أن يقول في الطبيعة، بمعنى الانتشار، ويعرض لفكرة أنكساغوراس عن "النوس" - ويسميه الجابري "العقل الكلي"، وهو "غير المندمج بالطبيعة ولا محايت لها" (ص19)، والذي "نظم كل شيء" وأنه العلة لجميع الأشياء" (ص19)، ولنا أن نتساءل، هل ما قدمه الجابري عن فلسفة هيراقليطس وإنكساغوراس تغطي التعريف الذي افترض به الموضوع؟ لكنه على ما يبدو في عجلة من أمره، فدون أن يوضح لنا الفرق بين اللوغوس والنوس، وهما مختلفا المعنى، طبعا، يدمج بين الإثنين على الرغم من قوله "أنهما شكلا اتجاهين في الفلسفة اليونانية" ليعود فيقول إن هذا الاختلاف لا يغير من جوهر التصور اليونانية للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي (ص20)، ويخص الجابري الثقافة اليونانية اعتمادا على رؤية هذين الفيلسوفين، ليقول أن الثقافة اليونانية اعتمدت على أن "الطبيعة أولا بوصفها معطى ابتدائيا غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى العقل تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة". أما الإنسان فهو في جوهره فليس من العقل الكلي" (ص20)، وقد حاول الدكتور اللعب على الألفاظ في السياق السابق باختصار **"العقل الكلي"** إلى "العقل" فقط، فلو أراد بها "النوس" لكان الأمر مقبولا كاتجاه في الفلسفة اليونانية، فالنوس هو الحالة التي ينوجد فيها "اللوغوس" في الطبيعة، حتى في أصغر جزيئاتها، ولذا تستخدم في اليونانية كلمة "نوس" بمعنى عقل، وهي للتذكير، فقط، صفة أطلقها أفلاطون على تلميذه النجيب أرسطو. كما كانت لقباً لـ أنكساغوراس يهين به.

وفي فترات سريعة بين سقراط وأفلاطون وأرسطو (سنة عشر سطرًا) يلخص فيها الفلسفة اليونانية بالقول "إن العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو إدراك الأسباب" (ص20)؟ فهل التصور الأرسطي هو التصور اليوناني؟ ماذا عن التصور الأفلاطوني؟ وماذا عن الفلسفة الرواقية التي يعد بارمينيدس المعاصر لهيراقليطس أبها الروحي؟ هل ينسجم اختصار الثقافة اليونانية بـ "أرسطو" بالتعريف الذي استعمله الجابري فقرته عن الفلسفة اليونانية؟

الفلسفة الأوروبية الحديثة.

بقفزة ضمنية ينتقل الجابري من الفلسفة اليونانية القديمة إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة دون توقف عند أي "حاجز" فلسفي أو فكري أو ديني أو ثقافي، معلنا أن الفلسفة في أوروبا الحديثة سارت في الاتجاه نفسه (ص20)، فالجابري، وكأنه يمتطي "آلة الزمن" يعبر تاريخ الأمبراطورية الرومانية (الأوروبية) والعصر الوسيط الأوروبي، ليصل من أرسطو اليوناني إلى الفلسفة الحديثة في أوروبا، وكان العقل الأوروبي كان في حالة عطالة طوال تلك الحقبة، مع ملاحظة أن الفكر الأرسطي كان في أساس الفكر اللاهوتي المسيحي

مع القديس أوغسطينوس وتوما الأكويني، كما كان أرسطو نفسه معلماً لدى الفلاسفة المسلمين، وهو نفسه مرجعاً للفلسفة الحديثة في أوروبا لكن الجابري لا يريد أن يرى إلا الوجهة الوحيدة التي قرر السير فيها، وكي تستقيم له الأمور لم يكن أمامه على ما يبدو إلا القفز. وهكذا ينتقل الجابري إلى ديكارت الذي يقول عنه أنه "فصل بين العقل والطبيعة فصلاً حاسماً" (ص 21)، لكنه، كما يقول الجابري، عاد إلى تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة بشكل لا يختلف عليه الأمر عند فلاسفة اليونان" (ص 21)، والجابري يريد من وراء ذلك الربط بين المرحلتين دون النظر إلى طبيعة كل منهما، مع أن الفلاسفة الأوروبيين يرون في ديكارت "خط الفصل بين العلوم القديمة والحديثة" - سان سيمون. (و) المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة - هيفل... (و) إن تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة يبدأ برينييه ديكارت - شلينغ... (و) فهم أن العلم الحديث. (هو) النفي على نحو قاطع ومتامسك بانتباهه دفعة واحدة السكولائية وسلطة أرسطو - بوليتزر (و) ديكارت عديم النفع وعديم اليقين - باسكال (معجم الفلاسفة، طبعة بيروت، مادة ديكارت،) فأى ديكارت يريد الجابري لنا أن نعتمد؟ ثم ماذا عن فرانسيس بيكون المعاصر لديكارت، والذي يمد أياً الاتجاه الانكلسو سأكسوني أعظم عقل في العصور الحديثة" وهو رائد التجريبية الحديثة" (ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص 126-184).

ومن ديكارت إلى سبينوزا، ينتقل الدكتور الجابري ليعرض وجهة نظر سبينوزا حول العقل الكوني: "الحايت للطبيعة، المظم لها والتحكم في صيرورتها" (ص 21)، ونشير من جهتنا إلى أن سبينوزا يهودي الإنتماء والثقافة، وقد خاض صراعه مع اللاهوت اليهودي، واليهودية كفكر شرقي وليس فكراً غربياً، وبالتالي فإن إدراج سبينوزا في نسق الفلاسفة الغربيين يناقض تعريفه لـ "الجنسية الثقافية" كما عرفها في الصفحة (137)، وما كنا نريد للدكتور الجابري أن يفهم، حيث كان بإمكانه "فضي الطرف"، إلا إذا كان يقبل دون نقد كل ما يقول أي أوروبي عنه صواب، أو أن الجابري يريد في سياق النقاش حول نقد الفكر العربي أن يعتبر الأندلس الإسلامية، عصراً ومفكرين، منطقة أوروبية مع ذلك، يلخص الجابري فهمه لسبينوزا قائلاً "أن موقف سبينوزا يعزز مبدأ الحتمية لخط التشديد من عندنا) الذي يقوم عليه الفكر العلمي" (ص 21)، ثم يستدرك قائلاً "لكنه من جهة أخرى موقف لا يمكن للعلم أن يتبناه" (ص 21)، ثم يوضح أن هذه "الرؤية التأميلية" التي صدر عنها سبينوزا لم تكن لتتسجم مع الروح العلمية التجريبية.. لقد كان لا بد إذن من إعادة تأسيس العقلانية الحديثة التي أرسى دعائمها ديكارت وبلغت أوجها مع سبينوزا، بشكل يجعلها تستجيب ليس فقط للروح العلمية ولتقتضيات التجربة بل....، ونكتفي هنا بتساؤل واحد، هو: كيف

لا تنسجم؟ وكيف تستجيب مع نفس الروح العلمية؟

الفيلسوف الثالث الذي يعتمد الجاهري هو كانط، الذي عاد، كما يقول الجاهري إلى ما يشبه الموقف الديكارتي، ففصل بين العقل ونظام الطبيعة (ص 22)، ويضيف الجاهري أن النتيجة التي توصل إليها كانط هي "أن المعرفة العقلية اليقينية لا يمكن أن تتعدى عالم الظواهر، أن وراء عالم الظواهر، وما يسميه كانط بالشيء في ذاته، فذلك ما لا يحق للعقل أن يدعي الوصول إليه للتعبير عن حقيقته" (ص 22). لكن ما يشير إليه الجاهري لا يتعدى التوصيف، فالنتائج التي توصل إليها كانط هي "فعالية العقل" حيث "يتلقى التجربة فيرتبها وينظمها ويسبكها ويصوغها في فكر... (ف) الأحاسيس بواعث غير منظمة، والإدراكات الحسية هي أحاسيس منظمة، والمدركات العقلية هي مدركات حسية منظمة، والعلم هو المعرفة المنظمة والحكمة هي الحياة المنظمة... إذن للعالم نظام، ولكن هذا النظام ليس موجوداً في العالم نفسه، ولكن الفكر الذي عرف العالم وأدركه هو المنظم لهذا العالم" (عن قصة الفلسفة، ص 341-342-343)، إذن فالنتيجة التي توصل إليها كانط هي "بدءاً من كانط ينبغي أن يعدد الاستقلال المطلق للعقل مبدأ أساسياً للفلسفة وواحد من اعتقادات عصرنا" (في معجم الفلاسفة، ص 477). وأهم ما يميز كانط مقولته في وجوب توفر الإدارة الفعيرة التي تشكل الشرط اللازم لكل ما يجعلنا نستحق أن نكون سعداء (كانط، أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، طبعة موقع الجزائر، ص 222)، تلك الإرادة التي تفترض ل"الكانس العاقل أن يعتبر نفسه على الدوام كمشرع في مملكة للغايات تكون ممكنة بفضل حرية الإرادة" (المصدر نفسه، 288)، إذن مع كانط صارت الفاعلية البشرية وغاياتها موضوعاً للتفكير، بعد أن كان الخلق لزم طويل موضوعاً له.

ويعرض الجاهري لمقولة هيغل "كل ما هو واقعي فهو عقلي، وكل ما هو عقلي فهو واقعي" (2)، ويستنتج الجاهري من مقولة هيغل "أن ليس هناك في الوجود شيء لا يقبل التفسير بالعقل" (ص 22)، أما شيلنغ، صديق هيغل، فقد استنتج من مقولة هيغل "أن التصور هو كل شيء وأنه لا مكان خارجة لأي شيء" (معجم الفلاسفة ص 666)، وبين التفسير الذي قال به الجاهري وبين التصور مسافة نعتقد بعدم الحاجة لشرحها. ثم يكره الدكتور الجاهري هيغل على القول بـ "الحتمية فيلخص مقولة هيغل حول الصيرورة بالقول "أن الحركة في الكون وصيرورته خاضعة لقانون حتمي". (ص 23)، فهل يمكن أن يكون مؤسس الجدل حتمياً؟ هيغل الذي يرى أن الفكرة تكون فارغة إذا تجردت عن العلاقات... (و) أن المطلق ينهض في الإنسان إلى وعي ذاتي (و)، أن تصميم الكون عقلي اطلاقاً... لذلك فإن الحرية هي قانون السياسة، وهي طريق مفتوح للتغيير

(في قصة الفلسفة، ص (377-381)، فكيف تلتقي الحرية والعتمية؟

ويخلص الدكتور الجابري فلسفتي كانط وهيغل بالقول "قد يبدو من المرض السريع... فلسفة كانط وهيغل أن الأول منهما كان أقرب إلى العلم من الثاني، وبالتالي أقرب إلى الحقيقة الموضوعية. هذا صحيح، ولكن من حيث المظاهر فقط، إن العلم كما كان في عهد كانط، بل كما يعرفه كانط يعطي له الحق على هيغل، ولكن العلم كما "يصير" أي كما سيعرفه التاريخ من بعد كانط مباشرة كان يؤيد موقف هيغل" (ص23)، هل هذه فزوة؟

يتوقف الدكتور الجابري عند هيغل، دون أن يقول لنا ما إذا كان هيغل نهاية الفلسفة الحديثة في أوروبا، أم أن علينا أن نتابع أحد الاتجاهين اللذين تولدا من فلسفة هيغل. يترك الجابري الأمر دون توضيح، إلا إذا كان يريد وقف العلم الأوروبي عند هيغل، كما فعل كوجيف الذي قال "كما ختم نابليون، بحسب هيغل، التاريخ الإنساني، كذلك يختم هيغل تاريخ الفلسفة" (معجم الفلسفة، ص، 668، مادة هيغل)، لكن التاريخ لم يختم بنا بليون، كما لم تختتم الفلسفة بهيغل، فالجابري نفسه يقول "لقد تغيرت مع الفيزياء الذرية مفاهيم العقل ومبادئه... فصار عليه أن يغير فهمه لنفسه" (ص23) "و"لعل أولى النتائج التي فرضتها الثورة العلمية الجديدة التي انطلقت مع بداية هذا القرن هي ضرورة إعادة النظر في مفهوم العقل ذاته" (ص24)، فبعد أن تطور العلم، والقول للجابري، إلى "قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير" (ص24)، ولو دقق الجابري في فلسفة هيغل لوجد أنه قال ب"العقل وسيلة"، وبالتالي ليس مفهوما جديدا ما اكتشفه الدكتور الجابري، وفي حين استعرض لنا الجابري آراء فلاسفة حديثين، اكتفى بالنسبة لأوروبا المعاصرة بالإشارة إلى التطور العلمي.

وبعد استعراضه لفلاسفة حديثين في أوروبا، وليس للفلسفة الحديثة، يقول الجابري "أن العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع، ومن دون شك فإن قواعد العقل إنما تجد مصدرها الأول في الحياة الاجتماعية... وبما أن الحياة الاجتماعية ليست واحدة، ولا على نمط واحد، فمن المنتظر أن تتعدد أنواع القواعد العقلية... بتعدد وتباين أنماط الحياة الاجتماعية" (ص24)، وهي قاعدة رائقة للفهم والوعي، وكان الجابري يستطيع البدء في بحثه بها، ثم يستعرض ما استعرضه كنماذج لتطور مفهوم العقل ووظيفته وتبديلهما تبعا للتبدلات التي تحدث في المجتمع في كافة مستوياته، لكن الجابري لم يفعل ذلك، وأوحى، دون لیس، أن الفلاسفة الذين استعرضهم، يونانا وأوروبيين، هم العقل الأوروبي، حتى أنه استدرك مصححا في الصفحة (24) إن طاليس هو الذي دشن النظر العقلي إلى الطبيعية، بعد أن كان بنى الجابري ذلك على أنه يعود إلى

هيراقليطس، وطاليس هذا تاجر زيت وكان أول من أدخل الهندسة من مصر إلى اليونان القديمة (معجم الفلاسفة، ص 383). ويلخص الجابري إلى تحديد مفهومه للعقل بالقول "أن العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما" (ص 25) لكن الجابري لا يوافق الهلنستية حين يستشهد بقول "جول أولو" ليؤكد تعريفه، يقول أولو "ليست القواعد التي يعمل بها العقل هي التي تحدده وتعرفه، بل قدرته على استخلاص عدد لانتهائي منها هي التي تشكل ما هيته" (ص 25). الفرق بين التعريفين واضح.

ويبني الجابري أساس رؤيته للثقافة العربية، دون أن يحدد لنا ما إذا كان ذلك وفق تعريف أولو أم وفق تعريفه، يقول الجابري "إن الثقافة العربية، وبعبارة أدق الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الإسلام، موضوع ذو خصائص مميزة تختلف من خصائص الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري اليونان وفلاسفة أوروبا" (ص 26). إذا كان الموضوع بالمعنى الذي عالجه الفلاسفة وفق تحديد غوسدروف الذي اعتمده الجابري، فهو موضوع واحد، العلاقة بين الله والإنسان والطبيعة، وبالتالي تصبح الفعالية الفكرية لأي مفكر إضافة، سلباً أو إيجاباً، للمفكر الإنساني، أما إذا كان القصد زمناً تاريخياً محدداً، وهو ما يوجب به الجابري باستخدام تعبير "مفكري الإسلام"، فمن العقل والعقلانية دراسة الفعالية الذهنية لتلك الحقبة في إطارها كواقع وكخايات المجتمع تلك الحقبة، لكن الجابري يقول "عندما نستعمل عبارة العقل العربي فإننا نستعملها من منظور علمي تنبني فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل" (ص 26)، مع أن الجابري يلاحظ من حق "أن تطور مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية والأوروبية الحديثة يؤكد تاريخية هذا العقل، أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها" (ص 26)، فلماذا إذن يريد الجابري التعامل مع الثقافة الإسلامية انطلاقاً من أرقى ما توصل إليه العقل المعاصر، ولنا أن نضيف تحديداً العقل الأوروبي، وليس الصيني مثلاً، ولا العربي بالتأكيد، بما فيه عقله نفسه؟ أليس ذلك أشبه بمن يحاكم مكتشف النار لعدم اكتشافه الطاقة الذرية؟

ففي حين عرف الجابري العقل اليوناني والأوروبي الحديث اعتماداً على اجتهادات أربع فلاسفة لكل من اليونان وأوروبا (المجموع ثمانية) لجأ في تعريف العقل العربي إلى المعجم الذي يحدد معنى الكلمة الوصفية (ص 30) وبين المعنى الوصفي للكلمة والنشاط العقلي الذي خص به مفكري اليونان وأوروبا "خيابة" للمنهجية وللأمانة العقلية، وبعد التعريف المعجمي يعتمد الدكتور الجابري إلى بعض الآيات القرآنية ليرى فاعلية العقل العربي، وهو يقول في هذا السياق أن الكلمة وجدت في معظم الآيات بصيغة الفعل (ص 31)، والقرآن، كما قبله المسلمون نص مقدس. بمعنى أنه أسس فعالية ذهنية، هكذا تعامل معه المجتمع

الإسلامي . وبالتالي كان موضع إيمان وليس موضوع فعالية ذهنية، ونحن نسأل الجابري : لماذا لم يستخدم نصوص معبد دلفي اليونانية لتعريف العقل اليوناني، ولماذا لم يستخدم الإنجيل لتعريف العقل الأوروبي .

قلنا أن الدكتور الجابري وظف ثمانية فلاسفة أربعة من اليونان القديمة وأربعة من أوروبا الحديثة، وهذا ما يشير لدينا بیدرا من الأسئلة ، لا يستطيع أي باحث توظيف عشرة فلاسفة آخرين ليؤسس، كما أسس لـ " نقد مختلف للعقل العربي؟ أين العقل المسيحي الأوروبي في منظومة التفكير الأوروبية؟ وماذا عن الفكر القومي الأوروبي، ألم يكن له دور في صياغة "الجنسية الثقافية" الأوروبية، مع ملاحظة أن العنصرية مازالت حتى كتابة هذه الأسطر في صلب مكونات الثقافة الأوروبية؟ ألم يكن هيفل الذي اعتمده الجابري مرجعا معاصرا لكل من "فيخته"، صاحب كتاب "خطابات إلى الأمة الألمانية" الذي أسس للنزعة القومية، معاصرا "لشيلنغ"، صاحب كتاب "الفلسفة والدين"، والذي "كانت ألمانيا السلفية بأسرها تتحول في ذلك العهد نحو شيلنغ باعتباره الفكر الوحيد القادر على تعديل كفة النزعة الحذرية الثورية للهيجلين الشباب" (معجم الفلاسفة، ص 370 - مادة شيلنغ)، ثم ماذا عن التيار الأنكلو ساكسوني، بدءا من بيكون، المعاصر لديكارت، وانتهاء بجون ديوي، مروا بهوبز ولوك وهيوم وغيرهم؟ أم أن الأنكلو ساكسون ليسو من العقل الأوروبي؟

ونستطيع أن نتابع مع الدكتور الجابري إلى ما لانهاية، سواء في إظهار التناقض لديه تعريفاً ومنهجاً، أو في مجال إيضاح القصدية المسبقة التي دعا في بداية بحثه إلى التخلي عنها (يمكن مقارنة عمل الجابري بالعمل الموسوعي للدكتور عبد الله العروي مع العروي تشعر بهيبة الوعي صفهوم التاريخ)، ولو أردنا أن نسجل ملاحظتنا على عمل الجابري لما انتهينا ولذا راعينا في سياق هذا المقال انسجاما مع مقولة "نقد النص بما فيه وما فيه" الإشارة فقط إلى الغلل المعرفي الذي يكتنفه، ليس خدمة لنص الجابري، بل تنبيهاً لقارئ الجابري، حيث أنه مكرس كمراجع معرفي، فنحن مع نقد العقل العربي المعاصر وهي الفعالية الذهنية المطلوبة، أما دراسة الفعالية الذهنية الإسلامية فهي ضرورة ضمن إطارها، أما دراسة مغلفاتها في الذهن العربي فذلك شأن آخر يندرج في إطار نقد العقل العربي المعاصر.

أخيرا

تناولنا من كتاب الجابري الفصل العقلي التأسيسي الذي سيبنى عليه نقده للعقل العربي وفي ضوء ما سلف، نرى أن الدكتور الجابري يقدم وجهة نظر في الثقافة العربية الإسلامية . وليس نقدا لمنظومتها الفكرية. وجهة نظر لا تبحث

في تلك الثقافة ، بل تنظر إليها من برج إيغل وشوارع أثينا ، بمعنى هي وجهة نظر استشرافية ، وليست إشتراافية ..

كان بوجدنا أن نساهم كإضافة إلى ما قدمه الدكتور الجابري ، لكنه أكرهنا على غير ذلك (قارن أيضاً مع العمل الممتاز للدكتور هشام جعيط - الفتنة ، إنه يجعلك تقف باحترام أمام الشمولية المعرفية التي عالج بها موضوعه .

يقول ول ديورانت " من الممكن أن يكتب تاريخ الفلسفة الحديثة على أساس كونه صراعاً بين النفس والعلوم الطبيعية . قد يبدأ الفكر الإنساني بدراسة نفسه ، ويحاول أن يدخل العقل في دائرة المظاهر المادية والقوانين الميكانيكية ، أو يبدأ بنفسه مسوقاً بضرورة المنطق إلى تصور أن جميع الأشياء من خلق العقل وانشائه " (قصة الفلسفة ، ص 554)

ARCHIVE

قريباً :

منشورات التبيين
أسلوب عمل جديد للجاحظية

مصطفى الكيلاني

مأزق « المجتمع البطريكي » وحاجتنا إلى « النقد الحضاري » (أسئلة الحداثة العربية في فكر هشام شرابي)

تتعدد ملاحظات الحداثة في فكرنا العربي المعاصر ، إلا أن هذه الملاحظات على وفرتها وتعدد اتجاهاتها الإيديولوجية طُلت حبيسة وضع تراكمي سرعان ما افضى بالكثرة إلى حاسة الواحد. فارتدّ الأحق إلى سابقه وتغلب وعي النقضي على الراهن كما استبدّ التكرار بالتقدم وانكشف لنا أمام تعاقب الهزائم والخيبيات أن الفكر العربي بعد أكثر من قرن فكر ماقبل تاريخي لم يؤس بعد فكرية الخاصة. وإنما "الحداثة" في مجمل المشاريع التحديثية تنظيراً وممارسة هي حداثة قولية تلوذ في الغالب ببلاغة الكلمة إخفاء لحدودية الفعل وعجزه عن إحداث النقلة من مجتمع التقليد إلى مجتمع التأسيس الحضاري، وبالتعدد المغشوش تحجب داخل تراكيبه البلاغية وهم التنمية والتغيير، وبالمؤسسة والقانون والإعلام ومقولات المجتمع المدني وحقوق الإنسان والديموقراطية توارى بها أزمة الفردية العائقة وعمق اللحظة المساوية التي نعيشها اليوم ونحن مهددون حضارياً أكثر من ذي قبل بالانحلال الكامل.

هل هو وعي الموت يشدنا إليه في الاتجاه المعاكس للتاريخ ووجه الحركة والأشياء والتفاصيل إلى القاع المجوف حيث يستوي الفعل والآل- فعل وتختفي التفاصيل وتضمحل الألوان والأشكال والفوارق في مشهدية واحدة منغلقة على ذاتها وإن تعددت اتجاهاتها؟

لئن أفضت الحداثة الغربية إلى ما يبد ونقيضاً له في إتجاه التغيير المتواصل بتوليد حركة نقدية تنزل الاختلاف محل الواقع الإيديولوجية التقليدية الجاهزة وتغامر في تجاوز الثابت والتمهي والوثوقي بأن وكدت "ما بعد الحداثة"، ذلك الفكر المتوتر الناقد باستمرار لما هو حادث منقوص الرأف لشئ أوجه الوثوق العرفي المعادي لمختلف أساليب "العقلنة" القاتلة لروح الفردية والدمرة للحرية، فإن مشاريع الحداثة الغربية لم تحقق نهضة علمية وتكنولوجية ولم توفر بعد أرضية التجاوز الفعلي والكامل لهياكل المجتمع التقليدي المستعمر، بل كانت مقولاتها مسكونة بفكر المؤالفة بين شئ المتناقضات المعرفية، تستمد مراجعها من سياقات فكرية وتاريخية غربية متباعدة حد التناقض أحياناً كثيرة...

هل هو وعي الموت يختم تسكين أية حركة ووقف المخاض بإعادة المفاهيم هوسائد إلى السائد، والناشئ المختلف مع سالفه إلى "الأمر" حيث لازم ولا مكان ولا أشياء ولا تفاصيل؟

كيف نقيم حد الفصل بين ما هو خدائي وما هو نقيض الحداثة في فكرنا العربي رانها؟ كيف نقرأ مختلف مشاريع التحديث للإستفادة منها ونقدها وتجاوز المأزق العرفي الذي انتهى إليه فكر "الحداثة الغربية" في نهايات هذا القرن؟ كيف نحرر فكر الحداثة اليوم من التكرار والوثوق بالدمر لأي فعل يهدف إلى التغيير الذهني والاجتماعي ونحرر السؤال النقدي من شئ المقدمات الجاهزة؟

0-1 تستوقفنا في هذا المجال محاولات هشام شرابي ضمن مشروع قرائتي نقدي لا يرال يتحسس طريقه داخل ليل التاهة إذ يعود بنا إلى "مواطن الداء" في كتابه "البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر" (1)، ليضع الفكر العربي رانها في بيئته الثقافية والاجتماعية الخاصة، بحثاً في ماهيته دون فصل بين حاضره وماضيه، ضمن تصور تاريخي عام يصل بين الذات في سلوكياتها الراهنة ومورثاته المنعبرة من أقاصي الماضي، وبهذه الحفر في المواطن المجهولة تتضح لنا سمات أولية لمسلك بعيد عن الكتابات الشعاعية، ونقترب من المرجع الذي به تتمثل كينونة هذا الذي يسمى ذاتاً عربية فكيف تفكر هذه الذات؟ يوم تفكر؟ وما مستقبها؟ إن وصف الظاهرة يستلزم النظر من زوايا مختلفة بعيداً عن تبسيط نمط العلوية الميكانيكي، إذ الظاهرة عند تفكيكها ظواهر والسبب الواحد أسباب، والذات المفكرة مشروطة هي أيضاً بالمتعدد، وبذلك يقتحم هشام شرابي مواطن أخرى يصبب التثقل داخلها.

كيف نقرأ فكرنا والفكر الآخر الغربي بالتخفيض من حدة السبق المعرفي؟ كيف نحرر من شئ الأطواق الإيديولوجية الموهدة في ثقافتنا العربية؟ ما هو

النقد الحضاري: (2) كيف ننقل من وصف الوجود العربي ذاتا فردية وجمعية إلى البحث في معوقات التقدم والتفكير في وسائل الخروج من ليل المتاهة؟

1-1 كيف يعرف المجتمع العربي البطرقي؟

لا ينبغي هشام شرابي الحركة تماما عند تعريف المجتمع العربي راهانا، ولكنها حركة بطيئة لا تمتلك القوة التي تجعلها قادرة على تغيير المجتمع من الداخل في حين شهد العالم في العقود الأخيرة تحولات مذهلة (3). ما سبب هذا البطء؟ هل هو التجاذب بين قوتين متضادتين، الأولى مندفعة في تيار حركة كونية والثانية مرتدة لا تدع القوة الأولى تنطلق بحرية وثبات؟ ولأن الراهن متغلب حتما على سلطة القديم فإن التوقف والارتداد الكامل وضعان مستحيلان، فتكون الحركة متباطئة مرتبكة للتوازن الصعب بين تيارين متعاكسين تماما.. هذا التبسيط المقصود يساعدنا على توضيح المشهد الحضاري العام الذي ننتهي إليه راهانا، ولكنه لا يفي بالعاجة إلى معرفة تبعث في الظواهر والجزور...

وليس لنا في منظور هشام شرابي إلا أن نركز على قراءة المجتمع العربي البطرقي الراهن لمحاولة تفكيك **الذهن المحرك** له، القائم فيه... ويتضح لنا، عند المقارنة البديئية بين المجتمعين الغربي والعربي أن المجتمع العربي راهانا هو مجتمع تقليدي وحديث في الآن ذاته

ولئن تحول المجتمع الغربي من البنية التقليدية إلى البنية الحديثة وقطع جذريا مع البنية القديمة بإحداث الثورة الفكرية الشاملة والعميقة فإن المجتمع العربي سر من المجتمع البطرقي التقليدي إلى المجتمع البطرقي الملقح بالحداثة، وإذا هو مجتمع تابع للمركز الغربي، لم يشهد التحديث تبعا لنظرة تولدت من الداخل بل أخضع قسرا لإرادة الآخر الغربي، فلم تتجاوز الحداثة العربية المنقضي بل شرعت بإبقائه وحافظت عليه بعافز قومي ذاتي وشجعت عليه من الإتياع الآخر خشية أن ينفذ العمل التحديثي إلى قيعان **الذهن** والمجتمع وتحديث النقلة النوعية كما هو الشأن في سيروية المجتمع الغربي (4) ويكون الاستقلال الكامل.. وإذا حرصنا على تعريف هذا المجتمع بمزيد من التوضيح استنادا إلى مقاييس التحديث والتقليد يتبين لنا أنه مجتمع ليس حديثا ولا تقليديا (5) لأنه لا يستقر في وضع محدد فهو مهزوم من الداخل، مرتبك في أنساق تطوره، تلتقي ضمنه عديد من التناقضات، فلا يقطع مع النظام البطرقي (التقليدي أو القديم) وينغمس في التبعية للآخر الغربي، مجتمع تحكمه رأسمالية تابعة (6) "هامشية" أنشأت طبقة بورجوازية "هجيئة" (7) أمست طبقة سائدة في القرن العشرين. إلا أن وعيها تركيب متناقض لا يعكس ظروف في مزيج تختلف فيه جوانب التركيب... (8).. وترتكب تسميتها لغياب طبقة

بورجوازية ثامة النمو وطبقة عاملة حقيقية : (9) هي بورجوازية صغيرة سليلية "النوع البطركي الحديث"، تعد سمة سط' إنتاج خاص بالراسمالية الثابتة ضمن المجتمع البطركي الحديث. وبهذا التعريف الأولي للمجتمع العربي للطبقة الاجتماعية السائدة له ينكشف هواء المشروع النهضوي، فإذا كانت البورجوازية الغربية قادرة على تثوير المجتمع وهدم النظام البطركي التقليدي وتأسيس فكر جديد تمت به النقلة من القديم إلى الحديث دون ارتداد فإن البورجوازية العربية لوعياها المتردد بين قوى اجتماعية مختلفة ولتبعيتها الكاملة لرأسمالية الغرب ولهاشاشة بنياتها لم تمتلك فكر التغيير الجذري بديهي في هذا السياق المجتمعي والتاريخي أن تتعطل مختلف البرامج التحديثية وتتباعد المسافة بين الرغبة في التغيير وبين الواقع الذي يحول دون الانتقال من حلم التنمية إلى التنمية.

فيعرف المجتمع البطركي العربي بأن متخلف تابع وعاجز باستمرار عن الخروج من أوضاعه السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية الإشكالية؟ ويبدو لنا في غمرة المؤلفة بين التقليد والتحديث انحساب إلى التقليد نتيجة قوى الارتداد الكامنة فيه. يعزل ذلك "سيطرة الأب في العائلة"، شأنه في المجتمع : (10). ولأن وعي الأبوة هو الارتداد إلى الماقبل وتغيب للراهن وإثبات للواحد صاحب النفوذ الأعلى فإن مختلف مشاريع التحديث فكراً وممارسة اجتماعية وسياسية هي مشاريع محكوم عليها منذ نشأتها الأولى بالفشل لأنها مدفوعة بالسبق، تبني بعض التحرر من التواء المركز دون الانفصال عنها إذ سرعان ما تعود "بالفرع" إلى "الأصل" و "بالابن" إلى "حرم أبوته"، وإذا المشاريع والاتجاهات الفكرية على وفرتها تلتقي في ازدواجية كبرى ليست إلا تأكيد لهذا الواحد السائد في وجودنا الراهن العلمانية والإسلام، وهما تياران وسما "المجتمع العربي البطركي" على امتداد ما يريد على الفرز بالاندفاع والارتداد معا وبالتعتل في آخر القراءة إذ فشل "التيار العلماني" بمراجع فكره الغربي و"التيار الإسلامي" بأسسه التقليدية في الخروج من مأزق التخلف (11).

ولكن التيارين لا يوضعان في خط واحد من التسوية إذ الخروج من المأزق لا يكون إلا "بالعلمانية"، هذا التيار الذي يحتاج في قراءة هشام شرابي إلى حركة نقدية تعمق مفاهيم الحدائق وتحول مقولاتها من وضع الرسوب إلى فعلية التفسير في وضع إشكالية اتسع راهنا بضعف "الحركة النقدية العلمانية" واصطدامها ب"رقابة الدولة"، ومعارضة "الراي العام الديني" في حين يشمل تأثير الحركة الأصولية الجماهير الواسعة وتشد عزلة الحركة العلمانية نتيجة قمع السلطة لها ورفض "الحركة الأصولية" النقاش معها وذلك بنحس المجتمع داخل موقفين لا يلتقيان في راهن الحياة الفكرية وسياسية (12).

1-2 نستخلص من القراءة السابقة أن لا يمكن الاستناد إلى علم الاجتماع الغربي بمختلف اتجاهاته لدراسة المجتمع العربي في بنائه الذاتي وتاريخيته الخاصة وذلك لغياب أسس حديثة لها طابعها الثوري، وعقلانيته، (13) وفكرها الخاص، فلا يجد منظور «الحداثة العربية» بداً من الالتجاء إلى الثقافة الغربية للاستفادة منها والاقتباس عنها حد التقليد أحياناً كثيرة...

ذلك هو «المجتمع العربي البطركي»، مجتمع التناقضات الحضارية، يوهم ظاهراً بالعدالة وهو المحكوم في الداخل بتقيضها، فلا يكون «الحديث» فيه حديثاً بالفعل ولا «الأصيل» أصيلاً (14) بل تزول الحدود بين الحديث ونقيضه في تركيب مشوه. وينغرس هذا ازدواج في بنية الفرد «الحديث» وفي فئة المثقفين العرب الذين تشققوا ثقافة تصل بين «الحداثة» و«الأصالة» فكانت ثقافتهم بذلك خاضعة للوعي «النمذج» (15) الذي يحول «النماذج» إلى «أصنام» ويكتفي بالتقبل ومحاكاة الغرب في مختلف الميادين، وتتموزة الاستقلالية وروح المفارقة (16) إن «البطركية» سمى المجتمع العربي الراهن الأولى وهي ثابت لا يتزعزع وإن تغيرت الوقائع المجتمعية والتركيبات على امتداد التاريخ من «النظام البطركي القديم» في ما قبل الإسلام وفي عهد الرسول (ص) والغلفاء الراشدين إلى «النظام البطركي التقليدي» (قبل الحديث)، عند الخلافة الأموية والعباسية والسلطنات الصغيرة والعلافة والسلطنة العثمانية ومنه إلى «النظام البطركي الحديث» مثلاً في «نظام الدول العربية المعاصرة».

تلك هي «المراحل» التاريخية الكبرى التي تجسم ثلاثة أنواع كبرى: القديم والتقليدي والحديث، تتلازم ومأسماه الباحث البنى النماذج لجميع أنواع الكيانات الاجتماعية البطركية» (17)

3- وتعد «الأسرة» مجمع الخصوصيات والأساس الأول قبل «الطبقة» في تعريف المجتمع العربي فمن «العائلة البطركية الموسعة» السائدة إلى التجاذب بين «العائلة الموسعة» وبين «العائلة الحديثة الصغيرة» يتضح التطور المجتمعي. ويرتبط نظام المجتمع العربي البطركي الراهن بين «عائلة» تتأسس على رابطة الدم وتتواصل نفوذ العشيرة وبين «عائلة» ديموقراطية تمثل أرضية تحرير المرأة وإفراز الفردية الحديثة.

وتمتصّل أزمة الفردية العربية نتيجة ارتباط المجتمع.

إن «الفرد» في المجتمع البطركي الحديث غير قادر على الانفصال من «العائلة» أو «العشيرة» أو «الطائفة الدينية» لأن البؤلة عاجزة عن أن تنوب هذه الأبنية في ضمان الحماية الفردية، وهي «غريبة عنه»، «مظطهدة له» في غالب الأحيان دعماً لمصالح من يمتلكون أجهزتها ويتحكمون في الثروة (18).

ومن العوامل المساعدة على الارتداد طابع الأنكماش الذي يسم العائلة العربية خلافا للعائلات الآسيوية الجاورة إذ تختلف العائلة العربية عن العائلة اليابانية أو الصينية في توظيف الطاعة والتضامن وإذا كان العرب يحسون القيم التي يرى عليها الفرد داخل المجموعات الصغيرة فإن اليابانيين يحولونها إلى العمل الاجتماعي، ويتمتع مفهوم الإخلاص للعائلة عند الصينيين كي يشمل المجتمع (19)

4- يستلزم الوضع الراهن، بعد هذه الإلماحات، تثوير المجتمع العربي بتركيز العائلة الديمقراطية الحديثة ومراجعة الروابط بين الرجل والمرأة ومعاربة القيم والمفاهيم البطرورية التي هي سبب التخلف وأساس التششت وفشل مختلف المشاريع النهضةية وغياب الفردية الفاعلة.

وقد يستحيل ضبط المجتمع البطروري الحديث في بنية محددة، لأنه في حالة مستمرة من التغير والتكون... (20)، لا يستند تحليله إلى مفهوم الطبقة أو الأمة بل يتناسب ومقولة الجماهير حيث تلقي عدة كيانات ضيقة أي العائلة والعشيرة والطائفة والفة القومية والإثنية (21)

إلا أن هشام شرابي يذهب مذهبا مغايرا في سياق آخر. إذ يعرف المجتمع البطروري الحديث بكونه يشتمل على ثلاث طبقات: الجماهير الفقيرة (ومعظمها ريفي) والبورجوازية الصغيرة (التي تسكن المدن) والبرجوازية الحاكمة التي تملك في يدها كل السلطة وكل الثروة الوطنية تقريبا... (22). فيرتكز الجهاز المفهومي نتيجة الإثبات والإثبات العاكس، ولا يجد الباحث بدا من الالتجاء إلى تعريف المجتمع استنادا إلى ما أسماه الطبقة البورجوازية الحاكمة قرينة عصر الأمبريالية، ذلك الأساس الاجتماعي الذي يقوم عليه نظام الدولة في مزيج من نظام الرعاية البطروري والجهاز البيروقراطي الموروث عن الاستعمار...

وأمام قهر السلطة البطرورية يجد الفرد نفسه مدفوعا إلى العائلة أو القبيلة أو الطائفة الدينية بحثا عن الأمان الذي لا يتحقق له في المجتمع.. ويمتد نفوذ السلطة البطرورية ليشمل اللغة والفكر عامة.

إن لغة المقال في النظام البطروري هي الفصحى التي تختلف عن العامية مما يباعد بين لغة المعرفة و لغة الحياة اليومية. ونتيجة لذلك ينفلق الفكر العربي داخل اللغة وداخل الفصحى - تحديدا - التي هي لغة حاصة تنزع إلى التفكير بذاتها للثوابت التي تخضع لها وتفصلها حتما عن واقع الحياة اليومية (23).

ذلك هو المجتمع العربي البطروري في البنية البطرورية... لهشام شرابي

تركيب ضمني يجمع بين حداثة شكلية وبين تقليد يشل حركة المجتمع من الداخل ويمنع أية حركة من الاندفاع في اتجاه هدم الشواثب الموروثة ، وهو نظام تلتقي فيه أنماط التسلط القديمة والبيروقراطية وريثة الاستعمار وتنتفيح حرية الفرد

2-0 كيف الخروج من مأزق الانتماء إلى هذا المجتمع - السجن؟

تتعدد المحاولات ضمن سياق مشترك هو النقد ، وهي كتابات تستند - في قراءة شرايبي - إلى ثلاثة اتجاهات أساسية : الجانب النقدي من العلوم الاجتماعية الأنكلو - أمريكية ، والماركسية الغربية والنظريات البنوية وما بعد البنوية في فرنسا... (24). وتنزع هذه الاتجاهات إلى تجاوز "الطريق المسدود" الذي افضى إليه الفكر البطرقي العربي الحديث متمثلاً في "الإصلاح" و"العلمانية" و"القومية" و"اليسارية".

وتعد نهايات الستينات الحد الفاصل بين عصر انقضى وبين آخر بدأ يتكون (25) إذ أخذ الصراع يظهر على أشده بين مقال بطركي في طريق التراجع وبين مقال نقدي حديث هو تيار صاعد تفرع إلى "حركة نقدية جديدة في المقال الأكاديمي" داخل المغرب العربي ظهرت في كتابات عبد الله العروي ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري خلال السبعينات ومطلع الثمانينات (26)، وإلى حركة نقدية تعتمد العلوم الاجتماعية كما تطورت في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية منذ مطلع السبعينات بررت في أعمال حلليم بركات وسعد الدين إبراهيم، وتهتم هذه الحركة الثانية بالطواهر الاجتماعية والتناقضات والهيكل الطبقي والهيكل الإثنية والهيكل المؤسسية وما يخص تأسيس الدولة القطرية والإشكاليات الدستورية والقانونية وجميع ما يتصل بالحياة السياسية.. (27)، وإلى حركة نقدية ثالثة هي الاتجاه البنوي كما يظهر في كتابات كمال أبو ديب وما بعد البنوي ممثلاً في أعمال عبد الكبير الخطيبي ومحمد بنيس...

1-2 ولكن الخطاب الحديث، وإن تعددت اتجاهاته، لم يتخط بعد حيز المشروع، يرد ذلك إلى واقع المجتمع الذي ظل محكوماً بسلطة "البورجوازية الصغيرة" (28)، هذه الطبقة المرتبكة فكراً وممارسة اجتماعية وحضارية والعاجزة عن تأسيس مجتمع جديد.. ولئن حققت البورجوازية الصغيرة الإستقلال وأسست الدول القطرية وحملت راية التغيير باتباع "الاشتراكية" خلال الخمسينات والستينات فإنها لم تقدر على مواصلة التنمية إذ سرعان ما فشلت برامجها واحتدت تناقضات المجتمع الذي تمسك (29)

بديهي أن تصعد الحركة لأصولية إسلامية وتكتسح الجماهير العريضة بعد

أن تبين فشل جلّ البرامج التنموية التي وضعتها البورجوازية الصغيرة في اقتدائها بالغرب وارتباكها بين السبل. إن هدف الحركة الأصولية هو بناء 'مجتمع إسلامي' يختلف كلياً عن المجتمع البطركي الراهن، وبرنامج هذه الحركة لا ينمي الحداثة ولكنه يدعو إلى نوع خاص من الحداثة لا يمكن إلا أن يكون إرتداداً إلى المجتمع البطركي التقليدي (30).

إن الصراع الذي نشأ في عصر النهضة الأولى بين الجديد والقديم، لم يتوقف بعد. فهو علامة الإنفصاف أحياناً في اتجاه الغرب المهيم وهو مولد حركة الاندماج خوفاً من الاضمحلال الكامل في دائرة الآخر الغالب.

3- كيف نزيل التبعية للغرب ونضع حدّ للهيمنة الأجنبية؟ مامستقبل المجتمع العربي وقد تبين استعالة الثورة الإسلامية أو الشيوعية؟ (31) كيف تتم النقلة من مجتمع الراهن إلى المجتمع الجديد؟ لا يكون الخروج من المازق التاريخي الذي تردى فيه المجتمع العربي الراهن إلا بالنقد الجذري (32) ورفض التسليم بالثوابت الأيديولوجية (33) وإعادة الطر في الديمقراطية السياسية والوحدة والعدالة الاجتماعية لإعادة صياغتها من ألوية الواقع التاريخي الذي نحن فيه... (34)

فليس النقد الجذري رهين الموضوع الأيديولوجي وإنما هو قرين مجتمع لا يمكن حمايته إلا بفعل قوة من داخله. (35)، وهو لقد يستفيد من مشاريع التحديث السابقة ولا يدمن للناس فتحة المثل الذي أفضت إليه عديد من التجارب الثورية، وهو نقد حصاري وخطاب ثوري جديد [...] يرفض الشرعيات المطلقة ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشاملة ويصر على الاختلاف السياسي والتعددية الفكرية، ويضع حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية وقضية المرأة على رأس اهتماماته الفكرية والاجتماعية.. (36) خطاب يعي الآخرون ويقرأ مختلف أطروحات الأيديولوجية الأثقة بالعلمية والوضعية ويسعى من خلال تفكيك اللغة إلى تتبع مواقف المعادية (37).

لقد شهدت الكتابات النقدية الجديدة انطلاقة هامة بعد هزيمة حزيران إذ أثار العديد من القضايا الفكرية المتعلقة براهن المجتمع البطركي وبما ضيه وراثته ومستقبله الممكن (38) وحرصت على تأسيس لغة جديدة أي لفكر جديد إذ لا يمكن إنشاء معرفة جديدة مغايرة داخل نظام اللغة التقليدي (39).

"فالحداثة الرجوة اليوم تستلزم لغة حديثة إذ تبين أن الأفكار الغربية الحديثة إذا ترجمت بلغة لاحديثة فإنها تفقد عمقها المعرفي وتسي أساءة مشوهة، لذلك يحتاج جيل النقد الحضاري إلى إتقان الفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية لبناء فكر خارج أسوار الأبوية وقلاعها القوية" (40)

تبدو لنا ضخامة المشروع التحديثي في كتابي هشام شرابي عند الرجوع إلى سبب التخلف الحضاري الأول الذي هو "الجمتع البطركي" والقيم المنخرسة فيه والمعدنة للذهن الجمعي وللفردي... وتشوير هذا المجتمع لا يكون دفعة واحدة بل بامتلاك السلطة، وإنما هو عمل طويل المدى يضع التثقيف الفردي والجمعي في مقدمة اهتماماته.

4- ولئن بدأ هذا المشروع طموحا بعيد قراءة نصوص الحداثة العربية منذ منتصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي إلى اليوم بوضعها في سياقها التاريخي والمجتمعي وبالنزوع إلى التجاوز لما هو سائد فكرا وممارسة سياسية واجتماعية وحضارية فإنه لا ينبو من التعميم النظري لارتباك البعض من الفاهيم إذ "المجتمع العربي" الأساس المفهومي الذي أقام عليه هشام شرابي بحثه، ليس واحدا للوقائع والتركيبات المختلفة بالرغم من التشابه أو التماثل أحيانا في عدة ملامح بين الأقطار العربية.

والبطركية التي هي الثابت الذي يصل بين مختلف التركيبات المجتمعية ليست هي أيضا واحدة إذ تعددت أشكالها وتتضاءل أو تتماقم في بلد عربي دون آخر. يبدو ذلك في السلوكات الفردية المختلفة والذهنيات الجمعية والتشريعات المتباينة ووضعية المرأة في بلدان المشرق وفي بلدان المغرب العربيين وفي خارطة الأنظمة الحالية من ملكية وجمهورية والأجهزة المثلة لها من عسكرية وبوليسية والبرامج المترددة بين الكليانية المطلقة وبين الديمقراطية بالحليانية أو المهددة بها من الداخل. وكأن مشروع هشام شرابي التحديثي مهدد، شأن المشاريع الأخرى التي بدت في السبعينات والثمانينيات من هذا القرن، بالإرتداد إلى "معرفة" التكرار نتيجة التعميم والمؤالفة بين متنافرات معرفية أحيانا، ولفقدان أرضية الممارسة حيث الفكر قوة فاعلة في مجتمعات يصل بينها واقع واحد هو التخلف، وتحتاج إلى فكر النخبة والعمل الجماهيري في آن واحد.

إن فكر الاختلاف الذي يظل رهين النخبة والتجول الحر بين الأزمنة في تاريخية وهمية قد يفيد مجتمعات متقدمة تحتاج إلى سلطة التخييل والافراد وبطه اللحظة الفكرة قصد التخفيف من توتر الحركة بحثا عن توازنات وسبل جديدة، أما فكر الاختلاف الذي نحتاج إليه اليوم فإنه يحتم الاستفادة من كتابات الحداثة وما بعد الحداثة الغربية ومن قراءة التراث بأسئلة الراهن ومفاهيمه ومعاينة الوقائع المجتمعية والحضارية الراهنة بدافع التغيير المحلي التواصل، المقترن بخطة تنموية شاملة تسهم في وضعها كل الطاقات الفكرية في ميادين الحياة العرفية المختلفة.

كيف يستعيد المثقف العربي موقعه الريادي في ساحة المعركة الهادفة إلى

العروج من وضع التخلف؟

كيف نفتح "ثقافة" النخبة على "ثقافة" الجماهير؟

كيف نصل بين الفصحي والعامية في تركيب لغوي يكون أرضية الانفتاح بين "ثقافة" النخبة و"ثقافة" الجماهير؟

كيف نحرر الخطاب التقني الجديد من الوثوقات المعرفية ومن المحاكاة لفكر الآخر؟

كيف ننزل بالفكر العربي راها من سماء التجريد والتعميم الشعاري إلى التاريخ والممارسة في مدلولها الاجتماعي والحضاري الواسع؟

أسئلة عديدة يحتاج الفكر العربي المعاصر اليوم إلى طرحها في فضاءات معرفية جديدة سعياً إلى البحث فيها بعيداً عن المواقف الجاهزة والمواطن الآمنة.

* الهوامش والمراجع :

1- الدكتور هشام شرابي: البنية البطريركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1987

2- الدكتور هشام شرابي، "الفتد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1990

3- تغير العالم كله في الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة، ولم تتغير نحن، لم تتغير في أسلوب تفكيرنا القومي أو الثوري، ولا في نظام علاقاتنا الاجتماعية والسياسية (على صعيد العائلة، المجتمع، الدولة)، ولا في طريقة ممارستنا التي مازالت مرتبطة بالقيم العشائرية والعائلية وبالأهداف الدينية والغيبية) فأضعنا فرصاً لم نتغ كما أتيت لنا، لأي مجتمع في التاريخ، ليتغير مجتمعنا وتجاوز تحلفنا الإقتصادي والسياسي والثقافي، "البنية البطريركية..." ص 14

4- "لا بد من التحفظ بشدة عند التمييز بين ما هو تقليدي وما هو تقديسي" أو بين ما هو "معاظم" وما هو "راديكالي" في ما يتعلق بالمجتمع العربي المعاصر. ومن الفرضيات الأساسية في هذا الكتاب أن البنية البطريركية للمجتمع العربي لم تحل محلها في السنوات المائة الأخيرة بني حديثة بالفعل فهي على العكس، قد تعززت واستمرت في أشكال مشوهة ملقحة بالجدانة، "البنية البطريركية..." ص 20

5- المرجع السابق، ص 20

6- أنظر مصر والهلال الخصيب خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين المرجع السابق، ص 20

7- "هامشية"، "هجين"، من وضع الباحث.

8- البنية البطريركية، ص 21

9- المرجع السابق، ص 21

10- غالباً هو المحور الذي تنتظم حوله العائلة بشكلها الطبيعي والوطني، إذ أن العلاقة

بين الأب وأبنائه وبين الحاكم والمحكوم علاقة هرمية. فإرادة الأب، في كل من الإطاريين، هي الإرادة المطلقة. ويتم التعبير عنها، في العائلة والمجتمع بنوع من الإجماع القسري الصامت المبني على الطاعة والقمع...، "البنية البطريركية...". ص 22

11- "والواقع أن الحركة العلمانية ولا الحركة الإسلامية نجحت في إنشاء مقال نقدي أو تحليلي بالمعنى الصحيح، مقال يقدم حلاً واضحاً وفعالاً لمشكلات الهوية والقاريغ والغرب...". ص 24

12- "أما ضغط المواجهة بين هذين الموقفين فيمكن إيجاره على الشكل التالي،

1- موقف استبدادي لا عقلاني يقابله موقف متحفظ عقلاني.

2- هيمنة مطلقة تقابلها تعددية حرة.

3- أخلاق القايات النهائية مقابل أخلاق المسؤولية.

4- مقال لا حوار مقابل مقال حوار...، "البنية البطريركية...". ص 26

13- يحيلنا الباحث على ماركس في توظيف الطابع الثوري وعلى ماكس كيبير في جانب "العقلانية". ص 32.

14- "فمن الصعب أن نجد في المجتمع البطريركي الحديث إنساناً حديثاً أو مؤسسة حديثة بالمعنى الحقيقي، كمال من الصعب العثور على إنسان أصولي أو مؤسسة أصولية بالمعنى الحقيقي...". ص 35.

15- المصطلح لمشام شرابي

16- "البنية البطريركية...". ص 37

17- هي 1- العائلة البطريركية القديمة في الكيان القبلي (الهندي أو الحضري)

2- الكيان الاجتماعي ذو الطابع القبلي.

3- البنية العشائرية (العائلة الموسعة) للمدينة الإسلامية التقليدية.

4- العائلة المشيرة في إطار العلاقات الإجتماعية داخل النظام الرأسمالي التجاري...، المرجع السابق، ص 39.

18- "الواقع أن الدولة قوة غريبة عنه وتضطهده. لكن المجتمع المدني حيث لا اعتراف إلا بالأغنياء وذوي السلطة ولا احترام إلا لهم، قد يضطهده أيضاً بشكل مماثل...". المرجع السابق، ص 45.

19- أنظر تفاصيل هذه المقارنة في "البنية البطريركية...". ص 45

20- المرجع السابق، ص 48.

21- المرجع السابق، ص 48.

22- المرجع السابق، ص 70.

23- "إذا كان الفكر بعامة، محدوداً بالكفة، فإن الفكر العربي بخاصة محدود بالক্ষে الفصحي وليس هذا ناجماً فقط عن طابع الفصحي الأيديولوجي العميق بما فيه من إطار ديني متصل بل أيضاً عن نزوع الفصحي ضمناً إلى التفكير بذاتها أي فرض أنشطتها وتركيباتها الخاصة على جميع أنواع الإنتاج اللغوي...، "البنية البطريركية...". ص 71-72.

24- المرجع السابق، ص 97.

25- يشير الباحث إلى مجلة "مواقف" التي بدأ أدونيس إصدارها عام 1968.

26- يستند الجابري إلى ميشال فوكو ويهتم بتاريخ الثقافة العربية الإسلامية، وينقسم

مشروعه إلى تحليل تكويني و آخر بنيوي. أما معمد أركون فإنه يحدد مجال بحثه ضمن العمل الذي تأسست عليه كتابات الجابري، فيكتفي بقراءة النص القرآني إستناداً إلى هذه اللغة والدراسات الاستشرافية واللسانيات وعلم الرمز والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ (Lectures du coran)، وأما عبد الله العروي فإنه يلتزم بالتفكير التاريخي وبالماركسية التي تفهم في سياق الخصوصية المجتمعية .

27- البنية البطريركية... ص 105

28- وهي طبقة هجينة في تعريف الباحث لها البنية البطريركية ص 116.

29- أنظر التجربة الناصرية.

30- البنية البطريركية... ص 133.

31- المرجع السابق، ص 135-136

32- النقد الجذري هو الشرط الأول للقضاء على المقال البطريركي الحديث وعلى الممارسات الاجتماعية والسياسية التي يمشق منها ويغير عنها، وبالتالي لتمهيد الطريق لنشوء العدالة وتحقيق الإنعاق الحقيقي. البنية البطريركية... المرجع السابق، ص 137.

33-...مقد النماذج الأيديولوجية البطريركية الحديثة، وهي النموذج البورجوازي للديموقراطية البرلمانية... النموذج القومي للوحدة الشاملة، الرؤية الثورية على شغل ماركس أو لينين أو ما وتسي توب، المرجع السابق، ص 137

34- المرجع السابق، ص 137

35- المرجع السابق، ص 137

36- الدكتور هشام خرايبي النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص 32

37- يتوقف الباحث عندصوص عينات للكتابة العلمية الغربية في التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الاجتماع النفسي ل André Serviert و Gustav Von و Raphael Patai و Clifford Gertz و Kenneth J. Gergen و Richard R. Shweder و Grunebaum...

38- يضيف الباحث في كتابة النقد الحضاري للمجتمع العربي... هشام جعيط إلى كل من أدونيس وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري... ص 35.

39- إن اللغة والمكر انعكاس للواقع الثقافي الاجتماعي النفسي واقع مجتمعنا الأبوي العائلي الذي يرفض كل تفسير في اللغة والمكر، ولا يرضى إلا بما هو مقبول أو موروث أو حديث... النقد الحضاري... ص 15.

40- المرجع السابق، ص 86

صورة المزارع عند مثقفي مسيردة

لقد اخترنا هذا الموضوع العنوني بصورة المزارع عند مثقفي مسيردة من رواية معينة وهي كيف عبر مثقفون من أصل مسيردي عن مرارعين يقطنون المنطقة إركزنا فيه على مبدأي الوحدة والتباين وذلك عند حلاصة كل مفهوم، ففي ما يخص مفهوم الحضارة وحدا من العلماء من ركر على الوحدة أي على فكرة وحدة الحضارات يعني أن يكون المجتمع منحصراً وفق مقاييس معينة ولكن هذه الوحدة عندهم مصبوعة بطابع مصري باعتبار أنها الحضارة الأوروبية نفسها

ومنهم من ركز على التباين أي على فكرة تباين الحضارات حسب اختلاف البيئات الطبيعية والاجتماعية وحسب اختلاف المعتقدات فهم يعتبرون أن الحضارة هي ذلك الكل الذي يميز الإنسان عن الحيوان أي هي ثمرة المجتمع الإنساني وأن لكل مجتمع حضارته الخاصة به وفيهم من يرى أن الحضارة مرت عبر مستويات مختلفة حسب التطور التاريخي متدرجة من البساطة إلى التعقيد من حضارة الإنسان العتريس الذي كان يعتمد في كسب الرزق على الجهود العملي والتعامل المباشر مع الطبيعة إلى حضارة الإنسان المزارع الذي أوجد تقنيات بدائية للسيطرة على الطبيعة بزرع الخضر والفواكه وترويض الحيوانات وتدجينها إلى حضارة الإنسان الحداد ما يعادل الإنسان الصناعي المخترع أو إنسان عصر الصناعة والتكنولوجيا وعصر الإستقرار في المدن الكبرى

إم مفهوم الثقافة فنجد من العلماء من يعتبرها مرادفة للحضارة أي أن هناك وحدة بين المثلين وهذا خاصة عند الأمريكيين والإنجليز ومنهم من يفصل بينهما ويرى أن الثقافة تختص بكل ما هو متعلق بالمثل والمعتقدات وأن الحضارة تتعنى بالأمور المادية والعقلية والموضوعية وهذا خاصة عند الألمانيين وعلى راسهم ألفريد فيشر.

وأيضا من الباحثين من يرى أن الثقافة تختص فقط بالمعرفة التي تنسر العالم الطبيعي والاجتماعي وقد تكون معرفة سحرية أو دينية أو علمية ، فوجدنا أن الإيديولوجية عنصر ثقافي يجمع مجموعة من الأفكار وما شابها، المعبرة عن نظرة للكون والذي يهمننا في الموضوع هو مجموعة الصفات الموجودة ضمن الكتابات التي نستغلها لتحديد صورة أو شخصية المزارع المسيردي، فما هو المنطق الذي يسود الإيديولوجية الناشئة في هاته الكتابات؟

ثم تطرقنا بعد ذلك إلى مفهوم الشخصية والعوامل التي تحددتها ومكان ودور الثقافة في ذلك فوجدنا أن الشخصية على وحدة حينما نرسم بها إلى ذات الإنسان وأن لكل إنسان شخصية مهما كانت نوعيتها وهي على تباين حيث أن كل إنسان قد يشبه البعض ولا يشبه البعض الآخر وقد لا يشبه أي أحد]

أما في علم الاجتماع المعرفي الذي يتناول بصفة ما أثر الشخصية على الثقافة وذلك في مجال الإبداع الفكري، ويشير إلى اعتبار المعرفة كنتاج اجتماعي وقد تناولنا الموضوع على محاورين التأويل البشري والتأويل الاجتماعي للفكر البشري. لنحدد بعد ذلك العوامل المختلفة التي تؤثر على المقولات والأفكار التي يبدعها المبدعون حسب آراء. كارل ماركس، جورج جيرفثش، كارل مانهام].

وجدنا أن معظم الباحثين تكلموا عن ضرورة التحرر من علم الأشخاص أو سلطة النموذج السلف أو من الصور الذهنية السابقة عن الواقع والإعتماد أكثر على الوجود الخارجي. فقد كانت وحدة بينهم في تحديد الهدف إلا أنه كانت هناك عدة تباينات فيما يخص كيفية الوصول للهدف والذي يهمننا من بين هاته الآراء بالنسبة للبحث هي آراء الفيلسوف الألماني كارل مانهام، الذي يعتقد أن الأشخاص مغتربون عن المجتمع لكونهم مثقفين أما عوامل البيئة والتركيب الاجتماعي فلا يجب أن تترك أي آثار على أفكارهم وقرائهم وفلسفتهم وعليهم أن يسبحوا بحرية فوق الآراء التي حددها المجتمع مسبقا وهو ما يمكنهم حسب رايه من اختزال العنصر الاجتماعي المتدخل في المعرفة تدخلا يفقدها قيمتها الموضوعية ومن القيام بدور فعال في التغيير.

وبعدما تطرقنا لجميع المفاهيم التي نحتاج إليها في البحث، نطرح الآن الإشكالية وفيها نجد أن فرضياتنا تتسلسل على النحو الآتي:

1) إن همننا لأليات المجتمع الرهفي يؤدي بنا إلى زاوية نظير من خلالها إلى الواقع الحضاري فالمسألة الحضارية مهمة لنلزم نوعا ما بمجتمع مسيردة من خلال كتابات المؤلفين.

وإذا اعتبرنا أن المستويات الحضارية تتكوّن من الفتراسي وزراعي وصناعي فهل سنجد في هذه الكتابات تراتبية تدلنا على صورة حضارية رسمها مثقفون

مسيرديون؟

(2) نفترض ثانيا، أن المثقفين الذين هم من أصل مسيردي يتمتعون حاليا إلى الوضع المدني أي إلى أوساط متأثرة جدا بالمستوى الحضاري الصناعي أي ما يعادل الإنسان الحداد إن التعبير عن الحالة المسيردية ينطلق من زاوية حضارية صناعية ويحتوي على محورين الإيديولوجية والوضعية. ما هو الشأن في هذا الصدد؟

(3) أصل مسيردي حول تحديد سمات شخصية محلية تتكون من مستويات حضارية وهي الصناعي (إنسان حداد)، الزراعي (إنسان مزارع) الإفتراضي (إنسان مفترس) (أنظر، يوسف سيتي)

لهذا الغرض نتكئ على نظرة كارل مانهايم لنضع أنفسنا في توازن بين الحقل الثقافي من جهة والواقع من جهة أخرى.

ليس من صلاحياتنا حاليا أن نتساءل حول الروابط السائدة بين هذين المجالين الثقافة والواقع. فكيف يتبين لنا هذان الوجهان إذن

(4) على أن الإنسان الحداد سيد الإنسان المزارع نحتمل جدا أن يكون الإنسان المزارع مقلدا ومعارضاً لمسيده الإنسان الحداد علينا أن نصف محوري التشابه والاختلاف بين هذين المستويين الحضاريين كيف يبرزان لنا عبر كتابات مثقفين من أصل مسيردي.

باختصار إن منطق مثقفين من أصل مسيردي التحقوا بحضارة الإنسان الحداد يمثل منطق مسيردة بصفة ما من زاوية حضارية يعبر هذا المنطق عن علاقات حضارية، ما هي نتيجة قراءتنا لأصوات وأحداث

إعرفنا بمنطقة مسيردة التي يجري فيها وعليها البحث والتي تقع في أقصى شمال الجزائر على الحدود مع المغرب والتي تشكل في مجموعها الطابع الجغرافي الوعر للشمال الإفريقي وتطرفنا لأهم مميزات شخصية أهالي المنطقة والتي تميزهم عن غيرهم من المناطق الأخرى الجاورة.

فوجدنا أن الأهالي يمارون درفضهم للخضوع وللسيطرة غير المشروعة ومعاصمتهم لكل قانون يفرض عليهم بالقوة وهذا ما يحدده لنا موقفهم وسلوكياتهم من الإستعمار الفرنسي وقد كانت معركة الكركور سيدي إبراهيم خير دليل على ذلك هاته المعركة التي قادها الأمير عبد القادر والتي مني فيها المستعمر بخسائر فادحة اعترف بها هو نفسه سقط فيها أحد الضباط وهو الكلونيل مونتانيك.

واستسلمت مسيرة نهائيا بعد أن استسلم الأمير عبد القادر للجنرال لاموريسيار 1847 ولكن رغم ذلك بقي سكانها على رفضهم لكل قانون جديد تسنه فرنسا فقد رفضوا دفع الضرائب ولم يمثلوا إلا بعد أن تدخلت القوات العسكرية وبقيت تقاوم ضغطه إلى غاية 1922م أين خضعت للسلطة المدنية.

ووجدنا أيضا عندهم شدة الهجرة سواء الداخلية أو الخارجية وذلك نتيجة للإمكانات المنخفضة بالمنطقة حيث بلغ مجموع المهاجرين من عمالة وهران التي كانت تضم كل الغرب الجزائري عام 1923م، بلغ 1086 مهاجرا كان من منطقة مغنية وحدها والتي توجد ضمنها مسيرة 1019 مهاجرا ومن ندرومة 80 مهاجرا والباقي من العدد تنقسمه بقية مناطق العمالة.

وحتى نقترب أكثر من هذا المجتمع المحلي مسيرة صنفناه إلى ثلاثة مستويات حضارية وفي كل مستوى حضاري تطرقنا إلى قطاعات اجتماعية مختلفة اقتصادية ثقافية، سياسية.

- المستوى الحضاري الإفتراسي ذكرنا الإقتصاد (ظاهرة السوق الموازية Trabendo) الثقافة (قيم الفروسية، قيم العصبية، قيم المعيشة) والسياسة (علاقة المتهنئين للسوق الموازية بحرس الحدود)

- المستوى الحضاري الزراعي وذكرنا فيه الإقتصاد (الإنتاج النباتي والإنتاج الحيواني)

- الثقافة (قيم التدين، قيم العائلة، قيم الأرض، قيم المعيشة) وسياسة (علاقة المزارعين بمثلي الدولة)

- المستوى الحضاري الصناعي أيضا تطرقنا للإقتصاد (بناء السد) الثقافة والسياسة.

إوجدنا أن المنطقة تتأثر كثيرا بموقعها الجغرافي بما يجري على الحدود ووجدنا أن الإفتراس في هاته المنطقة يصطبغ بظاهرة السوق الموازية مع العلم أن الإفتراس سلوك بدائي لم يمت مع نشأة الحضارات الأخرى التي جاءت بعده وإنما خضع لمطقها فنجد على سبيل المثال توظيف الجهارات وما شابهها ضمن ممارسة السوق السوداء أي الإفتراس وذلك لنقل البنزوين وتهريبه إلى المغرب.

وبالنسبة إلى المستوى الزراعي نلاحظ فيه تعسنا ولو طفيفا خاصة على مستوى المنتوجات المسقية بوادي كيمس الموازي للحدود، وحتى في هاته الجهة لم تساهل الزراعة المسقية بالإمكانات المائية. ينشأ عن ذلك ممارسة السوق السوداء أي أن الإفتراس يتسع على حساب الزراعة في ظل هذا الوضع ما هو مكان ودور المستوى الصناعي؟

وجدنا أن الصناعة تتجاوب مع الزراعة على محورين من جهة هناك ما يأتي من الصناعة إلى الزراعة ومن جهة أخرى هناك ما يأتي من الزراعة إلى الصناعة على المحور الأول الحنا على قضية البقاء لأنها تعتبر همزة وصل بين الزراعة والصناعة، ولا سيما ببناء السد الذي انطلقت الأشغال فيه منذ بداية الثمانينات وإلى حد الآن لم تنته.

على المحور الثاني برز مثقفون اهتموا بهذا الوضع فكيف نظروا إليه؟ نعتبر أنهم تحدثوا عنه من زاوية الإنسان الصناعي لذا نجد لديهم محورين **الشمائل** و**اللامائل**

بعد أن قدمنا لمحة عن هؤلاء المثقفين وهم على التوالي عبد المالك مرتاض/أمين الزاوي/واسيني الأعرج/محمد مرتاض/عبد الجليل مرتاض/مصطفى فاسي/ ويعد أن استخرجنا الصفات المشتركة والمختلفة بينهم...

وجدنا أن هؤلاء المثقفين انتقلوا من مستوى حضاري إلى مستوى حضاري آخر. من المستوى الحضاري الزراعي إلى المستوى الحضاري الصناعي إذن لهم تجربة في مجال الإنسان الزراعي وبواسطة الثقافة العربية الإسلامية، ولا سيما ما يسميه الغرب الإنسانية وهذا بالضبط الأدب وما يجاوره، ترقوا من وسط إلى وسط آخر تكونوا بالغرب في المدرسة الابتدائية (وذلك بعد أن هجرتهم فرنسا لأن المنطقة التي كانوا يمكنونها أصبحت منطقة محرمة وضعت فيها الأسلاك الكهربائية خط شارل موريس)... وواصلوا تعليمهم في الجزائر ليعبروا ثقافيا عما جاء سياسيا من طرف الدولة والوطن، لذا نظرتهم إلى المستويات الحضارية وإلى الإنسان المزارع بالتدقيق هي نظرة الإنسان الحداد. على أن الإنسان الحداد يسيطر على الإنسان المزارع فالصورة المقدمة من طرفهم هي صورة مهيمنة على الصورة الأتية من طرف الإنسان المزارع. لكننا لا نذهب إلى هذا الحد في تفكيرنا هنا نكتفي في منهجنا بوضع توازن بين الثقافة والواقع كما رسمناه في الفصول السابقة، لهذا الغرض اخترنا أعمالا أدبية.

وبعد أن تصفحنا كتابات بعض الأدباء عن مسيرة روايتين وقصة وجدنا ما يلي:

بالنسبة لرواية واسيني الأعرج بعنوان (نوار اللوز) والتي تتكلم عن شخصية صالح بن عامر الذي عانى معاناة شديدة مع بقية أهالي مسيرة نتيجة فقر المنطقة ونتيجة الإهمال الذي يتصف به الإنسان الصناعي (ممثلو الدولة) ما عدا حكاية بناء السد الذي تأخر إنجازها كثيرا. ترتب عن ذلك ممارسة الإفتراس (السوق الموازية) لأجل كسب لقمة العيش رغم خطورة المهنة وقذارتها حسب تعبيرهم.

وقد صنفنا المستويات الحضارية الموجودة فيها وفي كل مستوى حضاري تطرقنا إلى قطاعات اجتماعية مختلفة: اقتصاد، ثقافة، سياسة استخلصنا أن المستويات بينها تجاوب على محوري التماثل واللاتماثل وضرينا لذلك أمثلة نذكر منها مثالا في الإقتصاد أين نجد التماثل بين الإنسان المفترس والإنسان الحداد الغربي فيما يخص التجارة والإستعمال للبضائع. كان الناس كائنمل يصيرون يبيعون ويشرون الأطفال يصرخون في أيديهم تنام الأشياء الأهرية سراويل دجين والقمشة ولستون وسجائر أمريكية وإسبانية وعلب الكبريت والزعفران، وكل ما تنتجه الشركات الألمانية ومختلف الشركات الأجنبية.

ووجدنا أن واسيني الأعرج يعترف في روايته بظاهرة السوق الموازية أي ما أطلقنا عليه المستوى الحضاري الإفتراضي ولكن يصبو إلى أن يتجاوز به بناء السد والتحديث من طرف الدولة

وحتى نفسر أكثر مبدأ التماثل واللاتماثل استعملنا قصة قصيرة لحمد مرتاض بعنوان الهدف الموحد والتي تبحث في مدى تجاوب الإنسان المزارع مع الإنسان الحداد. إثر تطبيق هذا لأحبر لمشروع الثورة الزراعية وتكلم القصة عن شخصية محمد الذي تعلم في المدينة ليمود إلى القرية وبالصبط قرية "أرزويو" ويتولى مهمة شرح وتفسير مشروع الثورة الزراعية للأهالي هؤلاء الذين كانوا محببين بذلك منتظرين الفرج انطلاقا من تطبيق تلك القرارات.

واستخرجنا منها ما يشير إلى التماثل من جهة واللاتماثل من جهة ثانية بين أفراد ينتمون إلى مستويين حضاريين مختلفين المزارع والحداد. ونضرب لذلك مثالا يظهر في ملاحظة محمد لما زار القرية في العطلة الربيعية وهو عندما زار القرية في العطلة الربيعية منذ سنة 1972م لاحظ بنفسه كيف استعالت القرية حركة دائمة وعملا متواصلا لا ينقطع وكيف كان الفلاحون مقبلين على عملية تسهيل الأراضي لدى البلدية وهم فرحون بتمرهم العطلة وبملا وجدانهم السرور والبهور.

هنا إشارة إلى القبول الكلي للمشروع من طرف المزارعين أي إلى التماثل بين المزارع والحداد.

ثم تطرقنا بعد ذلك إلى توضيح دور الإنسان المزارع حسب رواية عبد الملك مرتاض تحت عنوان صوت الكهف وتكلم الرواية عن مسيرة قبل الإستقلال وتحدد طبيعة العلاقة التي كانت موجودة مع أحد العمريين بيكو وابنته جاكلين ومن يدور في فلكه من العملاء من جهة أولى وبين بقية الأهالي من جهة ثانية.

وكيف توصل الأهالي إلى إعلان الثورة المسلحة ضد المستعمر انطلاقا من أحد الكهوف الموجودة بمسيرة، وذلك بقيادة الطاهر وزينب.

وقد أشرنا إلى ما يميز الإنسان المزارع والإنسان المفترس وفق المبدأين اللذين أشرنا إليهما سابقا. التماثل واللاتماثل وذلك في كل القطاعات سواء اقتصادية أو ثقافية أو سياسية.

نذكر من ذلك ما يشير إلى اللاتماثل بين المزارع والمفترس فيما يخص الاقتصاد أي اللاتماثل بين المزارع بيكو الذي يأكل ما لذ وطاب من الخضر والفواكه وبين أهل الربوة العالية الذين لم يبق لهم، إلا نبات البقوق حتى لا يهلكهم الجوع، لم يبق لهم إلا الإفتراس، الخروج لجني البقوق رجلا ونساءا وصبياننا لسد رمق الجوع هذا البقوق الذي بدأ يتناقص لذا اضطرت القرية للإلتجاء إلى أراضي بيكو لجني البقوق فيها وكان بيكو يتركهم حتى لا يهددوه نتيجة المجاعة من جهة، ولأن عملية جني البقوق تجعل أراضيه تزداد خصبا وعطاء من جهة أخرى ولعل بيكو الشيطان طلب إليه أن يتفاضي متكن، عام المجاعة لا تلحق أي ضرر بأرضه حيث تعفننها لاستخراج بقوقها فيه نفع لها لن تزداد إلا خصبا ومطابا، المفروض أنه يطلع لكن شيئا من الأجر.

وفي المجال الثقافي لاحظنا أن ظاهرة التماثل بين الإنسان المفترس والمزارع لم تبرز تحت قلم عبد الملك مرتاض هذا برغمنا على التساؤل. إما أننا لم نمنع النظر لنستخرج ما هو مماثلي ضمن ثقافة الإفتراس وإما أن هذا الجانب جاء تحت تعبير لم نستطع التحكم فيه رغم ما جاء أننا نفترض أن الإفتراس أي التثبث والتمزق الكبيرين جاء بدون تماثل إرادة من صاحب النص لأنه يريد أن يلج على حالة مبشرة يعيشها المجتمع وتستحق صعود مركز توحيددي جديد.

فوجدنا في الرواية أن الطاهر وزينب بإسم الوطنية يستغلان وجود اللاتماثل الواسع. إذ لنا تماثل على مستوى الإنسان الزراعي لكنه سرعان ما يذهب إلى اللاتماثل على هذا المستوى الزراعي أو على المستوى الإفتراسي.

نحن وكأننا بصدد تمزق عام أي تباين يكاد يكون مطلقا وهذا ما تستغله الحركة الوطنية من خلال الطاهر وزينب على أنها توحيدية فهما يجمعان الشمل. وهكذا تصبح الثورة حقيقة الشعب بقيادة الطاهر وزينب.

وبعد ما قدمنا عينة عن نظرة المثقفين لمزارعي مسيردة حاورنا ستة أشخاص كمحدثين عن أنفسهم. يزيدنا هذا الخطاب وضوحا حول مكان ودور الإنسان المزارع ضمن المستويات الحضارية الأخرى.

الخلاصة

كل الأعمال الثقافية تعترف بظاهرة السوق الموازية أي تعترف بما أطلقنا عليه مصطلح المستوى الحضاري الإفتراسي وكل هذه الأقوال تصبو إلى أن تتجاوز

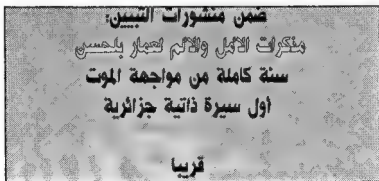
عند واسيني ببناء السد والتحديث من طرف الدولة وعند عبد الملك مرتاض بصمود الوطنية بمعنى الدولة الوطن. عند الحالات الست بالإستقرار في المستوى الزراعي وبفضل المستوى الحضاري الصناعي نشعر برغبة مشتركة في تأسيس زراعة بفضل تدخل الصناعة هل نحن بصدد المكر الصناعي، أي فكر الإنسان الحداد؟ أي فكر المدينة؟ أي فكر الدولة الوطن؟ هنا تماثل بين الناطقين والخطاب الرسمي، أما اللاتماثل فكانه غائب مع أننا بصدد ثقافة تحاول أن تحدد هوية منطقة مسيرة.

المؤكد فيه أن التماثل حاضر جدًا أما اللاتماثل فيتطلب أن نبحث عنه رغم بروز نية في تعريفه لماذا لا نعرش عليه بالسهولة التي قادتنا إلى التماثل؟ يبقى السؤال مطروحًا

تنويه

هاروني محمد تخرج من معهد العلوم الفلاحية على المرحوم يوسف سبتي وهذه الدراسة محاضرة أقيمت في أربعينية المرحوم.

مسيرة قرية على الحدود الجزائرية المغربية التحرير



أ. د. إبراهيم محرم

انعكاسات توجهات السلام على الأوضاع الاجتماعية في منطقة الشرق الأوسط

مقدمة

تدخل منطقة الشرق الأوسط في عقد التسعينات منعطفاً تاريخياً حاداً، غالباً ما سيؤدي إلى أنه لا يقلل القرن القادم إلا وقد اعثرت المنطقة تغيرات واسعة وعميقة في شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وتطرح هذه الورقة رؤية أولية حول هذه التغيرات في المجال الاجتماعي من خلال مجموعة توقعات واحتمالات رئيسية، ويأتي طرحها من منطلق فتح الحوار بشأنها وليس إبداء الرأي الأخير حولها.

1- احتمالات التغير القيمي

1-1 بعد التصدع العنيف في بناء النظام العربي الحديث والذي يقوم على فكرة القومية العربية، فإن هالكه احتمالات شتى تتعلق بمرتكز القيمة العامة للإلتزام بين شعوب المنطقة. ولعل من بين أهم هذه الإحتمالات:

1-1-1 القومية

أي استمرار ذات المرتكز الذي ظل سائداً طوال الحقبة المعاصرة، وتصدع بحرب الخليج وهو احتمال مبنى على آمال الكثيرين في إمكانية المصالحة العربية- العربية، ومن ثم استعادة الأرض المفقودة للقومية العربية والنظام العربي الذي استقر عليها، وبالتالي يمكن أن تدخل المنطقة القرن القادم وفيها قوة عربية كبرى قوامها شكل من التنسيق أو التكامل الإقتصادي والسياسي. يستند إلى حجم سكاني يقارب 340 مليون سمة منتشرين على مساحة تقدر بنحو 3¹ مليار هكتار ومجموع ناتجهم القومي

الإجمالي نحو 380 مليار دولار.

وبذلك يكونون بالفعل القوة العظمى في المنطقة ككل دون منافسة تذكر، وهو ما يمكن للعرب من بناء قوة ذاتية ضخمة إذا ما أحسنوا توجيه مواردهم وطاقاتهم نحو بناء قاعدة علمية وتكنولوجية محلية.

وستكون منافسة هذا الإنتماء محصورة في القوميات الأخرى في المنطقة، الكردية- التركية- الفارسية- الصهيونية مجازاً- البربرية- الزنجية.

1-1-2 الدينية

وهو احتمال ينادي به كثيرون من دعاة الإسلامية، ومن ثم يضيفون إلى حلم استعادة الإنتماء القومي العربي إمكانية أن تضم القوة الإسلامية في منطقة تركيا وإيران إلى جانب القوة العربية، ومن ثم يزداد عدد سكان القوة الإسلامية في المنطقة إلى نحو 450 مليون نسمة منتشرين على مساحة نحو 1.541 مليار هكتار، ومجموع ناتجهم القومي إجمالاً نحو 615 مليار دولار، ومن ثم يصبح في إمكان هذه القوة العظمى منافسة جارتها الكبرى الأوروبية على قدم النديّة وقرض توأحدها القوي شرقاً وشمالاً بما يجذب طاقة إقتصادية وبشرية هائلة للإصمام إليها وما يجعلها تستعيد عصر ازدهار الحضارة الإسلامية التنبؤية وهي احتمالية تقتضي ازدهار الأصولية الدينية ليس فقط في الجانب الإسلامي، بل أيضاً على الجانبين اليهودي والمسيحي دفخاً عن ثقافتهم الفرعية.

1-1-3 الإقليمية

بمعنى الإنتماء إلى الإقليم الجغرافي الطبيعي وليس إلى المعتقدات المتفاوتة لمن يعيشون عليه وهو احتمال يروج له بشدة وبضغوط هائلة متنوعة خاصة بعد اتفاقية غزة- أريحا أولاً تحت مسمى سوق الشرق الأوسطي ويتضمن هذا الإحتمال أن تنضم رقعة المشاركة في المنطقة ككل لإسرائيل وأيضاً قبرص ومالطة وهو ملايضيف كثيراً إلى الأرقام السالفة الذكر لاحتمال الإنتماء الديني، إذ يصبح قوام سكان هذه القوة (السوقية) نحو 454 مليون نسمة، ومساحتها الأرضية إلى نحو 1.543 مليار هكتار بمجموع ناتج قومي إجمالي نحو 666 مليار دولار، أما إذا استبعدت منها إيران لأسباب مختلفة فإن القوة الإسلامية الفرعية في هذا السيناريو ستقل قدرتها نسبياً بطرح العطايا الإيرانية سكانياً واقتصادياً وطبيعياً.

1-1-4 التجمعات الإقليمية الفرعية

وهو احتمال مبنى على إمكانية إحياء نجاح بعض الجهود التي بذلت في أواسط الثمانينات لإقامة تجمعات إقليمية محدودة النطاق مثل مجلس التعاون الخليجي، ومجلس التعاون المغاربي، ومجلس التعاون العربي، وكلها كانت تجميعات ذات بعد جغرافي- ثقافي داخل إطار المجموعة العربية. وهي فكرة تحمل تداعياتها انضمام

إيران إلى مجلس التعاون الخليجي، وإقامة تركيا لمجلس تعاون مع جارتها من دول آسيا الصغرى التي استقلت عن الإتحاد السوفيتي السابق. وتبقى إسرائيل وحدها دون أطراف أخرى يمكن أن تشاركها في تجمع واحد فتضطر للضغط للقبول بشكل أو بآخر في الجماعة الأوربية، مما قد يبرز في المنطقة معاور قوة متعددة يزداد احتمال تعارضها وتنافسها بدرجة أكبر من تعاونها وتكاملها.

5-1-1 القطرية أو الشيعية

وهو احتمال يقوم على استمرارية الحالة العاصرة من تشردم عربي، وشقاق عربي- تركي- إيراني، وعدم تقبل لإسرائيل، بحيث تبحث كل دولة منفردة عن شركاء أنيين في صفقات التعامل والتبادل. وبمعنى آخر فوضى متفرضا بطبيعة الأحوال قوى خارجية عن للمنطقة، وصفة التنظيم هنا للفوضى ستفرضا بطبيعة الأحوال قوى خارجية عن المنطقة ككل لها فيها مصالح استراتيجية، وقد يكون من صالحها استمرار هذه الفوضى ولكن ضمن إطار محكوم بما يضمن استمرار ودوام هذه المصالح. وهو احتمال مبني على تحكم مشاعر العناد، وهاجس التخوفات، وإثبات الغصوصية الثقافية الذاتية داخل حدود سياسية مشكوك في أنها حدود ثقافية أيضاً.

6-1-1 الإلتواء للقطط

وهو احتمال يرى حماية لمكانية توازج الإلتئاميين العربي- الإقليمي معاً، بحيث يستعيد النظام العربي قدرته المتساقطة. ومن ثم يدخل إلى التفاعل الإقليمي كقوة كبيرة مؤثرة ولا يهتز بتعاون مباشر في نطاق السوق الشرق أوسطي مع قوى أخرى أقل منه وهي أساساً تركيا- إسرائيل- إيران- أي هو احتمال مبني على نجاح المصالحة العربية أولاً ثم إحياء الأليات الجامدة للعمل العربي المشترك، قبل الدخول كقوة واحدة إلى السوق الشرق أوسطي

2-1 ومع صعوبة تقدير أي من هذه الإحتمالات هو الذي سيكتب له أن يسود في المنطقة قبيل بداية القرن القادم، فإنه يمكن في حدود منطق الأمور السائدة وقدره التوقع المتاحة، القول بأن الضغوط المتنوعة التي تعرض لها النظام العربي خلال السنوات القليلة الماضية وأدت إلى تصدعه، من الصعب تداركها كلية خلال المدى المنظور، والذي يسفل في نفس الوقت بصوامل ديناميكية مؤثرة، وهو ما يقلل من فرصة قبول احتمال القومية المستقلة تماماً كذلك فإن تفاوتات عميقة بين الأطراف الفاعلة في احتمال «الدينية»، علاوة على الضغوط الخارجية تقلل أيضاً من فرصته. وهو نفس التقدير لاحتمالية التجمعات الإقليمية الفرعية أما احتمال القطرية أو الشيعية فهو يحمل من مخاطر تفجّر الصراعات الثنائية وحروب التجارة المتبادلة ما يهبط فرص استمراره وبالتالي فإن أقرب التقديرات المتوقعة إلى القبول هو سيادة أحد احتمالي، الإقليمي أي السوق الشرق أوسطية مستبعداً منها إيران، أو الإلتواء للقطط العربي- الإقليمي الشرق أوسطي.

3-1 ويرغم الضغوط القوية الداخلية والخارجية التي تمارس على شعوب المنطقة

تقبل الخيار الإجمالي الأول أي السوق الشرق أوسطية والإسراع بها قبل أن يستعيد النظام العربي تماسكه، ومن ثم تدخل الأقطار العربية فيه منفردة غير متكاملة، فإن أضراره الصاعدة على مجمل الأقطار العربية تجعل من الضروري على المفكرين والمستثمرين التحذير منه، ومحاولة الإنتصار للإحتمال الثاني وهو الإنتماء المختلط العربي- الشرق أوسطي وهو ما يتطلب بالضرورة الإسراع قدر الإمكان في رأب الصدع العربي والمصالحة العربية- العربية، ويبحث الحياة في العديد من آليات العمل العربي المشترك القادرة- بصدق المزايم- على أن تستعيد قوة المبادرة العربية في المنطقة، وبعدها يمكن القبول بالإنتماء الإقليمي الشرق أوسطي وقد وقف العرب على أقدام ثابتة تتيح لهم منافسة الأنداد وليس الخضوع بانصياع الأتباع.

1-4 وأياً كانت النتيجة المتوقعة في هذا التغير للقيمة العامة للإنتماء، فإن هناك احتمالات أخرى تتعلق بتغيرات قيمية متوقعة يمكن أن يندرج تحتها :

1-4-1 المصالح مقابل المشاعر :

حيث يمكن أن يثور التساؤل حول مدى إمكانية استمرار قيم التعاطف الإنفعالي الآلي والميكانيكي فيما بين شعوب أقطار المنطقة، وانتهاء خيال إمكانية تحريك الشارع العربي وجماعه لمقاومة أحداث تمت في بعض أقطاره، وهو حالات باتت من ذكريات الماضي وخاصة الحقبة الناصرية في الخمسينات والستينات

وفي المقابل يقوي إحتمال أن تسود قيم السوق ومنافعه المادية المباشرة وحسابات الربح والخسارة ستكون هي الأقرب عند بلورة المواقف بين أقطار المنطقة. وهو ما بدأ يكتشف على نحو يدعو إلى الدهشة من سرعته- فور إعلان توقيع اتفاق غزة- أريحا أولاً، من اندفاع البعض إلى البحث عن صفقات مع شركاء كانوا حتى أمس القريب أعداء ولم يتخلوا بعد عن أفعالهم وسلوكياتهم العملية التي استحقوا بسببها هذا الوصف.

1-4-2 الفردية مقابل الجماعية :

وهو احتمال يدفع للتساؤل حوله ماذكر حالاً عن إمكانية التوجه القيمي نحو المصالح عوضاً عن المشاعر، فهذه المصالح التي يمكن أن توجه العلاقات بين أقطار المنطقة سرعان ما ستصبح أيضاً جزءاً من ثقافة المواطن الفردي داخلها، وهو ما يدفع إلى القول باحتمال سيادة التوجه نحو الخاص أو الفردي في العلاقات الإقتصادية والإجتماعية داخل المجتمعات مقابل العام أو الجمعي وهو ما سيزيد التوجهات نحو تحقيق المصالح الفردية الخاصة اتساقاً مع التوجه العام للمجتمع تجاه المجتمعات الأخرى المشاركة في المنطقة.

وهو ما ينبغي التنبيه الواعي له حتى لا يشتط مثل هذا التوجه ليصل إلى حد الأثرة والأنانية التي قد تعيق حركة التنمية الكلية في المجتمع.

1-4-3 المشاركة في مقابل المركزية :

وهو احتمال وارد كمرادف ومكمل لقيم السوق من ناحية والفردية من ناحية أخرى، حيث تؤدي كلا القيمتين معاً إلى خلخلة القبول التقليدي بقيمة المركزية السلطوية سواء كانت في نطاق الأسرة أو المجتمع المحلي أو المجتمع القطري، إذ أن بحث الفرد عن مصالحه سيضطره إلى القبول بمواجهات مع مراكز السلطة التي كان يركز سابقاً عليها بدلاً من تحمله فردياً مسئولية تحديد مصالحه وتحقيقها. ومن ثم فمن المحتمل أن يتصاعد التوجه نحو توزيع والقسام القوة بدلاً من تركزها، وهو ما سوف يسفر عن ديمقراطية أساليب العمل وأنماط الحياة وفي قمتها سلطة إدارة المجتمع.

4-1- إجماع الرأى في مقابل تهميشها

وهو احتمال مشتق من الإحتمال السالف، إذ أن تعاضد دور الفرد عامة واتجاهه إلى اقسام السلطة والمشاركة فيها وتركيزه على مصالحه لا يمكن أن يقع في المجتمع عند نصفه الذكري دون الأنثوي. ومن ثم فليس من المستبعد أن تملو مكانة المرأة نسبياً عما ألفتته مجتمعات المنطقة ويزداد تأثيرها في مجالات العمل ومن ثم الدخل وبالتبعية المشاركة في إدارة المجتمع على مستويات مختلفة.

ويعزز من هذا الإحتمال أن الشركاء المتوفقين مثل تركيا علت لديهم مكانة المرأة حتى أعتك موقع رئاسة الوزارة لتلحق بمثيل قريب ماضي كان في إسرائيل.

2- احتمالات التغير في النظرة الإجتماعية وأولوياتها

إن القبول بفكرة الإنتماء العربي- الشرق أوسطى يقتضي بلا شك احتمالات واسعة حول تغيير النظرة الإجتماعية العامة تجاه الآخرين وأيضاً تغييراً في أولويات توجه الموارد الوطنية.

2-1 وعلى جانب تغيير النظرة الإجتماعية العامة تجاه الآخرين فهناك ثمة احتمالات حول:

2.1.1 تغييرات في النظرة العربية- العربية

فمع تأكيد احتمالية إعادة التماسك للنظام العربي، فإنه لا يمكن أن يعود على نفس صورته الرومانسية السابقة من ناحية تكافل ومساندة الدول الغنية للدول الفقيرة داخل المنظومة العربية تلك التي كانت تستند أساساً إلى مفهوم دعم الصمود والمواجهة مع العدو الذي سوف يصبح شريكاً ومن ثم فإن طبيعة العلاقات المجتمعية العربية يتوقع أن يسود فيها أيضاً نظرة حساب المصالح والردودات المادية في علاقات التفاعل والتبادل حتى ولو كان في إطار ثقافي أو معرفي. إن مفاهيم التكافل الإجتماعي العربي والمنح والمساعدات التي لاترد، يصعب استمرارها وسيكون بدلاً متوقعاً عنها استثمارات من الأقطار الغنية في الأقطار الفقيرة ليس بغرض المساعدة في تشغيل طاقات وموارد عاطلة أو معطلة بل أساساً لأن الجدوى الإقتصادية لهذه الإستثمارات تظهر الردودات التي ستعود على أصحابها بصورة مؤكدة وقوية.

2-1-2 تغيرات في النظرة العربية- الإسرائيلية

فالعداء المستعكم، والصراع بالعنف المسلح غالباً مأسوف ينقضي، لتحل محله إحدى صورتين، صورة المنافس الذي لامندوحة من التعامل معه لكن بحرص وافترض مستمر بسوء النية، وبالتالي يقبع في الذات العربية وصميرها احتمالات مستمرة لعودة الصراع مرة أخرى، أو صورة الشريك المتعاون الذي يقبل بتبادل المصالح والمنافع ويدافع بمنطق الشراكة عن مصالح شريكه ولو في غيابها ويتضامن من معه في حضوره ضد الآخرين.

والغلبة لأي من الصورتين ستكون وفقاً لحد كبير على تصرفات الجانب الإسرائيلي والرشد العقلاني للجانب العربي في الحكم عليها من خلال الواقع وليس من خلال تصورات ذهنية وتخيلية.

2-1-3 تغيرات في النظرة العربية- التركية

إذ أن الخصام المستمر، والمداوة المضرة تجاه معتل قديم طالما أذاق المنطقة عذاباً، والتخويف من رغبته استعادة مجده الماضي على حساب حيرانه الذين لازالوا يعتقدون أنه ينظر إليهم باستعلاء وتكبر، لا بد وأن تمتص مشاعرهما إذا ما قبل بفكرة الإنتماء العربي- الشرق أوسطي، ومرة أخرى فإن تغيير هذه النظرة يرتفع بتصرفات الجانب التركي ونواياه العلنية والمستترة وبوجه خاص فيما يتعلق بموارد المياه والحقوق العربية فيها وأيضاً مدى الرشد العقلاني العربي في الحكم عليها من خلال نظرة عملية واقعية.

2-2-2 أما التغيرات في أولويات توجه الموارد الوطنية فتشمل احتمالات عديدة من بينها،

2-2-1 تغير أولويات الإنفاق العسكري

فمع انتهاء احتمالات العنف والصراع المسلح مع الجيران، غالباً مأسوف يتوقف نسبياً الإندفاع في سباق التسلح في المنطقة، والقول بغير ذلك يعني أن احتمالات السلام الشامل والمعادل والدائم هي أحلام ليس لها جذور في أرض الواقع. ولن يكون هناك معنى حقيقي بشراكة منافع ومصالح متبادلة في ظل تشككات وتخوفات متبادلة أيضاً تستلزم أهدار جانب ليس هينا من الموارد الوطنية القطرية للتسليح ومتطلبات الدفاع. وليس معنى ذلك أن جيوش دول المنطقة سوف يتم تسريحها أو تصفيتها أو تغيير مهمتها الأساسية في الاستعداد المستمر للدفاع عن حدود الوطن، ولكن ينحصر القول هنا في خفض معدلات الإنفاق عليها وتعديل في توجهات استراتيجيات الأمن في ضوء تغيير صورة العدو المحتمل أن تأتي التهديدات من جانبيه. وقد لا يتحقق هذا في المدى القصير، ولكن مع المتوقع أن يأخذ وقتاً قد يمتد إلى العقد الأول من القرن القادم حيث تكون المصالح قد استقرت أسسها وخبت إلى نحو مذكرات نحو نصف قرن من الصراع المسلح عاشته المنطقة

2-2-2 وسيكون من المنطقي تصور أن ترتيبات المصالح المتبادلة سوف يواكبها ترتيبات أمن متبادل، غالباً ما سوف تمتد إلى ترتيبات أمن إقليمية الطابع، وقد يكون نموذجاً استرشادياً لها ترتيبات الأمن الأوروبية بين دول الجماعة الأوروبية وجيرانها غير المنضمين إليها وتشير الخريطة البشرية للمنطقة إلى أن مصر وتركيا ثم المغرب والجزائر والسودان وأخيراً سوريا والعراق يجب أن يشملوا عبء الإمداد البشري لأي قوة أمن إقليمية في المنطقة بحكم أعداد سكان هذه الدول، أما إذا دخلت إيران في معادلة السوق الشرق أوسطية فإن إسهامها البشري سيكون في نفس مرتبة مصر وتركيا- وإذا كانت الظروف السابقة فرضت على كل دولة إنفاقاً عسكرياً معيناً يكفي لسد احتياجات جيوش كثيفة العدد، فإن ترتيبات الأمن المتصورة إقليمياً ستؤدي إلى توزيع للقوى المادية لهذه الاحتياجات على كل دولها بنسب متفاوتة غالباً سوف يؤخذ في اعتبارها مدى القدرة المادية للدولة الواحدة، الأمر الذي يدفع للقول بأن دول الخليج العربي وإسرائيل وإيران-إنما انضوت- لا بد وأن يتحملوا الجانب الأعظم من تكلفة هذه الاحتياجات المادية.

2-2-3 وسوف تعدد التهديدات المتوقعة ومصادرها ليس فقط حجم القوة العسكرية المطلوبة لترتيبات الأمن المتبادل بل أيضاً تركيبها التكتيكي ومن ثم يبرز على أرض البحث أهمية تعدد من هو العدو المتوقع، وقد تحتاج المنطقة إلى جيل زمني كامل حتى يمكن تغيير صورة العدو المتوقع في ذهن شعوبها ومن ثم قادتها العسكريين. إذ أنه ليس من السهولة توقع أن تتغير بصورة مسالمة التصورات الإستراتيجية من تخوفات التهديد الجاور اللصيق إلى تخوفات تهديد يأتي من خارج المنطقة إلا إذا كان مترابطاً مع مصالح بعض أطرافها الداخلية فهناك علاقات قوية تربط عدداً لا بأس به من دول المنطقة بالولايات المتحدة الأمريكية عامة وحلف الأطلسي خاصة، وتفاوت هذه العلاقات ما بين عضوية فعالة في الحلف الأطلسي مثل تركيا، وتعاون عسكري إستراتيجي مع الولايات المتحدة وبريطانيا من جهة ودول الخليج من جهة أخرى، وعلاقات عسكرية وثيقة بين مصر والأردن من ناحية والولايات المتحدة من ناحية أخرى، ومن ثم فليس من المستبعد أن تكون الجماعة الأوروبية والولايات المتحدة معاً شركاء بشكل أو بآخر في ترتيبات الأمن الإقليمي المتبادل في منطقة الشرق الأوسط، بما ينزع تخوفات بعض دول المنطقة من استعداد هذه القوى الخارجية ضدها إذا ما نشأت منازعات فيما بين دول المنطقة ومرة أخرى فإن مثل هذا التصور لا بد وأن ينعكس على خفض نسبي في الإنفاق العسكري داخل المنطقة وتخفيف نسبياً في كثافة قواتها البشرية العسكرية.

2-2-4 ومع الإنخفاض المتوقع في نسب الإنفاق العسكري من الدخل القومي لدول المنطقة، فإن أولويات جديدة لتوجيه الموارد الوطنية ينبغي أن تبرز ولعل في مقدمتها منح أولوية مناسبة للإنفاق على الصحة والتعليم والبحث العلمي بما فيها المعلومات، الأمر الذي يحصي مزيداً من الإنفاق على جوانب التنمية الاجتماعية بعدما يغفل نسبياً ضجيج قعقة السلاح في المنطقة. هي أوضاع جديدة قد تسهم في الإرتقاء بمعدلات

من يحددون القراءة والكتابة من الراشدين وارتفاعاً في العمر يتوقع للمواطنين، وهي نسبة المشتغلين بالبحث والتطوير العلمي، وارتفاع نسبة من يتاح لهم التدريب العالي في هذه الدول والتي تتفاوت فيما بينها بشدة في هذا الضمار. مما قد يحسن من الوصية العامة لدول المنطقة بالنسبة لتنمية الموارد البشرية

2-2-5 ومع استمرار ذات التوقع تجاه احتمالات السلام والإستواء العربي - الشرق أوسطي، ومسوف يتبعه من تسهيلات في حرية انتقال رؤوس الأموال والعمالة. فليس من المستبعد أن يتم تشجيع الهجرة السكانية البينية داخل المنطقة. تلك التي تشهد تفاوتات مثيرة للكثافة السكانية فيما بين دولها. وبالرغم من أن انتقال رؤوس الأموال وحماية استثماراتها سوف تسهل إلى حد كبير إقامة مشروعات تنموية جديدة في مناطق لم تكن تتوافر فيها من قبل رؤوس الأموال ومن ثم كانت طارئة للسكان الباحثين عن عمل. ولعل من أهم هذه المناطق مصر والمغرب والجزائر واليمن والصومال والسودان. ومن المنطقي تصور أن من حق السوق الجديدة أن تفرض على كل دولها تقييد حقوق الهجرة الخارجية إليها تلك التي قد تكون إسرائيل هي هدفها الأول. وغالباً ما ستؤدي هذه الترتيبات عامة إلى الحد السبي من هجرة مواطني دول المغرب العربي لأوروبا. والتي من جانبها قد تساعد المشاريع الحاذقة للهجرة البينية بين أقطار المنطقة تخفيفاً على صعوط الهجرة **المضاربة إليها**. وهو نفس ما قد يشجع ألمانيا كي تقلل من هجرة مواطني المنطقة إليها وخاصة تركيا

2-2-6 وغالباً ما ستؤدي التحولات السكانية من جهة وإعطاء الأولوية لبرامج التنمية الإجتماعية من جهة أخرى إلى حمص معدلات العنصرية العالية للغاية في غالبية دول المنطقة خاصة في دول العفة السكانية حالياً وهي معدلات كانت تلقى بظلال كثيفة على مستقبل هذه الأعداد المتزايدة من السكان مع الصيق النسبي لفرض إعالتها، الأمر الذي كان يجعل عديداً من هذه الأقطار يؤر توتر سكاني - اقتصادي - سياسي.

3- تغيرات في التراكيب السكانية النوعية :

3-1 إن احتمالات التوسع في مشاريع التنمية في مناطق جديدة، جنباً إلى جنب مع إعطاء أولوية لبرامج التنمية الإجتماعية. واحتمالات خفض العنصرية، يمكن أن يتبلور في انخفاض نسب الإعالة أوفي معيار آخر ارتفاع نسب القوى العاملة النشطة اقتصادياً من جملة السكان فهذه النسبة داخل أحد دول المنطقة وهي قبرص تصل إلى 74 بل تزيد إلى 49,8 في دولة الإمارات العربية المتحدة، ولكنها متدهورة في سديد من دول المنطقة لأقل من 27، مثل سوريا وليبيا والعراق والأردن والجزائر واليمن. فضلاً عن نسب عالية من البطالة بصورها المتنوعة

3-2 ويتوأكب مع إزدياد نسب القوى العاملة. إعادة هيكلة توزيع الدخل فيما بين شرائح المجتمع ذلك أيضاً الذي يشهد تفاوتات ليست بالبينية في أكثرية دول المنطقة لأسباب متنوعة وسيؤدي ذلك إلى تهدئة عديد من يؤر التوتر الإجتماعي في المنطقة

التي يحررها مدرجة أساسية الشعور بالحرمان واقتتاد العدالة في اقتسام الموارد الوطنية وعوائدها ومن المستبعد تماماً أن تكون الإجراءات الراديكالية من قعدة السلطة هي الوسيلة لتحقيق إعادة هيكللة توزيع الدخل اجتماعياً بقدر ماسيكون ذلك نتيجة طبيعية لإقامة مشروعات تنمية ضخمة من خلال رؤوس أموال منقولة في المناطق المحرومة منها، وإلى ورياة فرص التشغيل فيها، جنباً إلى جنب مع إعطاء أولوية لتوجهات التنمية الاجتماعية مع التراجع النسبي في معدلات الإنفاق العسكري

3-3 كذلك من المتوقع أن تشهد المنطقة نمواً في المناطق الحضرية بدرجة أكبر من نمو المناطق الريفية، حيث لارالت الأخيرة تحوز النصيب الأكبر من سكان أقطار المنطقة وسوف تسهم مشاريع التنمية الإقتصادية في المناطق المحرومة في إقامة تجمعات حضرية أكبر حولها، كما أن حرية انتقال السلع ورؤوس الأموال ستزيد من أهمية الحضر كمراكز طبيعية لمراولة أنشطة التجارة بأشكالها المتنوعة وهو ماسوف يفرض بالضرورة إقامة مشروعات أوسع لإقامة البنية الأساسية في المدن وخاصة فيما يتعلق بالمرافق والخدمات والإسكان ومن الضروري أن يترافق مع هذه القلة المكانية من الريف للحضر تشجيعاً للأطراف الثقافية وقبواتها وهي مقدمتها الصحافة والإذاعة والتلفزيون وآليات نقل لمعلومات وأفكار وقبواتها كمنسرح والمينما والكتاب، بما يحقق عامة مقلة ثقافية معادلة لنفسه المكانية بما يتواءم مع طبيعة الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية الحضرية وحتى لا تتحول لمركز الحضرية إلى جزر ريفية متلاصقة مكانياً ومنعزلة مقلاتياً

4- تبوين في أساليب الحكم وتوزيع السلطة الاجتماعية

4-1 إن افتتاحت الموقن وآلياته لدي لاد وأن يحكم به علاقات تبادلية متوقعة سواء كانت عربية- عربية أو عربية- شرق أوسطية، لابد أيضاً أن يتعكس على إعادة توزيع مراكز القوة بؤثرة على السلطة الاجتماعية القطرية من خلال جماعات المصالح التي تنشأ وفق العدقات الجديدة والمتطورة فإذا ما أضيف إلى ذلك النمو الحضري المتوقع وارتفاع معدلات التشغيل، فإن نمو القابات العمالية وتأثيرها التضامني لا يمكن إغفاله أيضاً قبل ارتفاع معدلات التعليم العالي ونسب المشتغلين بالمسح بدلاً من تهميشها، سيدفع جميعاً إلى الساحة الاجتماعية بقوى حديدة تطالب بحقها في اقتسام السلطة والمشاركة فيها وسوف يساند ذلك بطبيعة لأحوال سهولة الإنتشار الثقافي بين الأقطار المتماثلة في المنطقة والتي يشهد بعضها حريات إنسانية أكبر وخاصة في الجوانب السياسية وحقوق التعبير- مثل إسرائيل وتركيا

4-2 وسوف تدفع هذه التعيرات عامة إلى شيوع التعددية الفكرية والسياسية ومن ثم السماحية الاجتماعية التي قد تتطور إلى رؤية لميرالية مستتيرة يتسلح بها الرأي العام، سربان ما تنعكس على آليات السلطة الاجتماعية القطرية ومن ثم فليس من المستبعد ظهور أحزاب وحركات سياسية لميرالية في كافة أقطار المنطقة حتى تلك التي تتمسك حتى الآن بما يسمى الخصوصية الثقافية المحلية ورفض الإنصباغ لتوجهات المد

العالمي تجاه حقوق الإنسان وحرياته وهي أوضاع لا بد وأن تفرض ديمقراطية السلطة وقوة احتمالات تداولها السلمي عبر صندوق الإنتخاب. وقد لانذهب بعيداً إذا ما تصورنا في المستقبل حركة سياسية واحدة ذات توجه ليبرالي تسود في أقطار المنطقة وتترابط فيما يعلو أو عبر الأقطار على غرار «الإشتراكية الدولية» أو «التجمع الإسلامي العالمي» يتحلق حولها عناصر ذات الأفكار الشابهة ذات الطبيعة الليبرالية في مختلف أقطار المنطقة

3-4 وقد تكون هذه النقطة الأخيرة، أي أثر قيام علاقات اقتصادية على الأوضاع الإجتماعية المتعلقة بالسلطة ومدى المشاركة فيها، هي الحق الجوهري أمام سرعة قيام سوق عربية- عربية مربية- شرق أوسطية ذلك بحكم السيطرة القوية الراهنة لعديد من بضم الحكم القائمة على القرار الوطني المحلي. ومن ثم تقلص حدود ما تقبله من إرتباطات إقليمية قد ترى فيها تهديداً لمركزها الإجتماعية المحلية ولكن من المتوقع أن تكون مقاومتها محدودة من حيث الزمن والقوة إلا إذا حرصت هذه القوى أن تكون ترتيبات الأمن الإقليمي المتبادل متضمنة أيضاً الحفاظ على الأمن الداخلي للنظم السياسية القائمة بالإسئمة بالشركاء الإقليمي حين ذاك سيكون الشرق الأوسط العديد معرضاً لتأثيرات اجتماعية مستمرة تجعله مركز صراع مستمر بدلاً من بؤرة سلام مأمول

خاتمة -

اجتهدت هذه الورقة لطرح بعض التوقعات والاحتمالات الرئيسية المتعلقة بانعكاسات توجهات السلام على الأوضاع الإجتماعية في الشرق الأوسط ومن ثم تناول الطرح احتمالات التغير لقيمي 'بنسبة للإسئمة' بعبارة أخرى أيضاً احتمالات التغير القيمي المتمثل في المصالح مقابل المشاعر الفردية في مقابل الجماعية، والمشاركة في مقابل المركزية لإدماج المرأة مقابل تهميشها. أيضاً طرحت الورقة احتمالات التغير في النظرة الإجتماعية العربية- العربية، العربية- الإسرائيلية، العربية- التركية، واحتمالات التعبير في أولويات توجيه الموارد الوطنية وخاصة فيما يتعلق بالإنفاق العسكري وتوجيهها الكيفي وتغير صورة العدو، ومعدلات القوى العاملة وتوزيعات الدخل، والهجرة السكانية البنيوية ومعدلات الحصوة، ومعدلات القوى العاملة وتوزيعات الدخل، والهجرة الرفيعة الحضرية، أيضاً الاحتمالات المتوقعة حول تغيرات أساليب الحكم وتوزيعات السلطة الإجتماعية والتوجهات السياسية

وهي جميعاً محاور قد تصلح أساساً للمحور حولها أو إضافة أبعاد جديدة إليها، بما يؤهل الفكر العربي المستنير لدخول الحقبة الجديدة في المنطقة برؤى موضوعية وواقعية

أ د إبراهيم محرم أستاذ التنمية الإجتماعية بجامعة عين شمس
مستشار مؤسسة فريدريش ناومان

إبداعات

غنية سيد عثمان

انبعاث

قصة

عبد الرحمن عزوق

سقوط النجمة العاشرة

شعر

مصطفى أجماع

فاتحة لبيباكل الريح

شعر

قصص

شعر

نشيت الطر يعانق صخب الموج المتطلع لنافذتك المشرقة على البحر .. ينثال
في ذهني زفرة معمومة تندفع من صدرك المفتوح على ورق أبيض يتشهى
أوجاع رجل إلىسحقت الكلمات في حلقه تدعوني وثورة
القطرات ... الهدير ... الكأس لإحتفالك المفرد ...

- 2 -

الليل مخيف .. العسس عيونهم على دارنا ... الريح تنهش عرض الشوارع ...
تصنع الطر تبعثره في كل الاتجاهات .. وأنت وحيد هناك بين مخالب الغربة ..
تعب الكأس العاشرة أو ... لم تعد تحصى الكؤوس ... تسعن أعقاب السجائر
الواحد تلو الآخر في المردة المملة على المكيت الخردلية ... تتلمس القداحة في
عصبية . تشعل السجارة الـ كم دحمت؟ لا تدري . تتمنع اللغة عنك ... أما
الكتابة فلق لايجب الدوضى تستلقى على الصفة تدخن بشراة . تشكل
حلقات دخان دائرية تحلق في الجو .. تتبعها بطراتك إلى أن ... تختفى ..
تعيد الكرة مرات ومرات دوائر . دوائر . أطلن بوجهي من إحداها ... تتن
وجعا . أين أنت؟ تبحث عى وسط الدخان . وسط الأزقة المسكونة بالرعب ..
أين أنت ؟

- 3 -

أسمعك ... أتلوى في دمي الهارب من جسدي المفعم بالرغبة القاتلة ... العسر
عيونهم على دارنا .. بيني وبينك حطرتجول .. أزرع عيني خائفة بين فجوات
الشباك . اترقب ... عل أمين الليل تغمو لحظة ... أوقا لا أمل ... صوتك ياتني
من عمق الجرح .. يجعله صرير الريح ..

تعالى .. تعالى ..

أتوجع كقطة فاجأها الحاض في زاوية جدار مظلمة .. تشحذني سكاكين
الرغبة المفرقة أليذك الدخان الكأس يغزون سمعي ... أنفي ... فمي
وأشياء كالناموس تنهش حمدي وقلبي لا بد أن اذهب . يارب هؤلاء متى
سيلحون عن مدينتنا الجميلة .. أتذكر بيتك المهمل على أحد الشواطئ الخالية .
نافذتك المشرقة على البحر الربيعي هاي سيلعلم البحر أحزانه يا صديقي
وتعود إليه ررقته الهادئة « عندما ينور المنح » هكذا قال نادل الرعب الذي
هملاً المرات ودهاليز الروح ..

يارب! أحبه بكل عنفوان الحياة .. سأذهب إليه الساعة العاشرة والنصف،

ما زال أمامي ساعة قبل إكتطاف الجحور بالنزلاء... لكن... ماذا أقول لأمي....
أكيد، متزبد وترعد كالعادة.... سأقول لها... هل سأقول أنني سمعت نداء البحر
يخترق المدى الضامض في هذا المساء البارد؟ هل سأقول لها أنني أعشق رائحة
التبغ في فمه... رائحة الشاي الصيني... وريقه-ام أقول لها أحتاج يده الخرافية
تتحسس أصابعها الناعمة شعري المبعثر على حجره، وتندس في ثوبي الأسود تبحث
عن نهدين صغيرين بدأ يفتحان على دنيا الله لتفوض بعدها في عمق الهوة
الملفوفة في الحرير أه إيا صديقي لأمعنى لمتعة تسبجها العادات ويحاصرهما
الزيانية- ثلاثون سنة وأنا أحمل تخلف المدينة في رحمي أقتل المرأة في ليسعد
الجهل- أهي لن تفهم ثورتى الزنجية- سترميني بالعهر هي تخاف أبي- أما أنا
فمتمردة حد التهور وعاشقة حد الجنون- لن أطلب الإذن منها- لم أعد طفلة
تجر ضفائرها الثقينة، سأذهب إليه، هو يحتاج حضنا يطفئه فيه نيران غربته
في هذه المدينة الجميلة حد الجرح المتجذر فينا- أه أيتها الفجري الرحال،
تدهشك المدينة عارية، يرتعش قلبك في حضرة بهائنا- يهرب منك العبر
والكلمات أمام شهوة المضاحكة، سأمر بها في عيني هذا المساء- انتظري- هيت...
للعب.. قال طائر الحر وهو يحجج مصادفة في سماء تلك المدينة التي هجرتها
النجوم.

4

تتلقني الريح العاصفة، ينفز الصقيع كالإبر في مساماتي الكثيبة... المطر
يجرح وجهي... يداي رجلي كالسياط "اللعنة كل شيء في هذه المدينة الرائعة
يعذب القلب". أجز قدمين مثقلتين بالوحل إلى الشارع الرئيسي، أنتظر، ماذا أه
سيارة أجرة، مجنونة أنا من سيتوغل في هذا الليل المكفهر، داخل شوارع هذه
المدينة الوحشة، سيارة قادمة، أشير لها بيدي، تمر مسرعة كالبرق، تفرقني
عجلاتها في الطين - إين الكلب كان يمكنه التوقف- يا مهبولة، كيف يتوقف؟ الثقة
منعدمة في هذا الزمن الردي، لا أحد يغامر بنفسه في سبيل مخبولة مثلك تريد
الحاق بحبيب، ربما يفكر بغيرها من النساء، لكن! سمعته يناجي وجهي الطل من
حلقة دخان كان ينعشها مع أنفاس سيجارته. أحبه يا عالم! أه، المطر يزداد
ضراوة، الريح بسياطها الهمجية تريد اقتلاع شعري الملفوف في فولار قطني
أحمر، معطفي - لنطح - لا يهم- لاسيارة تأتي. لم يبق سوى - حسة وثلاثون دقيقة،
سأذهب مشياً على الأقدام، هذه سيارة، هيه توقف أريد الصعود، يدوس السائق
على الفرامل، يفتح قليلاً زجاج النافذة،

- ماذا تفعلين هنا، راح الوقت، المدينة ستغلق بعد دقائق.

- أعرف، أريد أن تأخذني إلى شاطئ في الربع الخالي.

- ها! الربع الخالي! أكيد أنت مجنونة، ادخلي الدار ولا روجي ت....

يدير محرك السيارة وينطلق كالصاروخ نحو المجهول
 "نعل بوه كان ممكن يوصلني" ألم أقل لك أنك مخلوقة من جنون. لاشاطئي
 في الربع الخالي. لا يهم سأمضي إليه. البرد كالجوع كافر سأسرع الخطى. إنه
 ينتظرني. أفرغ زجاجة تلو زجاجة، أحرق السجائر كلها. مرق الورق الأبيض،
 أكله وشرب حبه.. المدينة جميلة، تستفزك هاهنا قم، اخرج إليها، فالمدن نعيشها
 لا نكتبها أنا آتية، انتظرني لا تشرب ريقك كله.

-5-

الدم تجمد في عروقي، البرد كالجوع كافر... يا الله! كيف استغفلت العسس
 المتربص بناهذتي، أهذا تذكر حدث ذلك عندما كان رئيسهم يغازل المدينة
 ببندقية صيد ورثها عن قراصنة البحر - ذات زمن - اغتنمت فرصة انهماك بهلك
 سرواله و... تسلكت من فجوات شبلك، نسي أبي سدها الوقت متأخر،

ياهما الناس تباك رفوة

وأنا نبات نعوس عليه يا يما

وينلك يا بحر، شرب الغراب زرقته

وين نبات إذا طاح الليل

وغلقت المدينة

في وجهه، أولادها بوابها

أواصل الزحف على قدمي، وحيدة، خائفة، أمدن أغنية قديمة

خيتك حل الباب يا يابا ينويا

شنشني خلاخلك يا بنتي غريبة

خايمة من وحوش الغابة يا يابا ينويفا

خايك حتى أنا يا بنتي غريبة

متعبة حد الهوس والطريق إليك قيامة... البرد يخترق ثيابي... يستقر في
 عظامي، الطير يجرح وجهي كالسياط. أشرب ملوحة دموعي وينلك يا بحر
 شرب الغراب زرقته؟

-6-

أنتفت إلى الوراء. العسس! كيف لم أتفطن لجيئهم؟ كيف لم أسمع وقع عجلاتهم
 الثقيلة، أوها لن يقتلونني، فانا مواطنة صالحة من يدري؟ ربما سمعوا بتمردي
 على السلطة الأبوية وحافوا أن تنتقل العدوى إلى غيري تصوروا مدينة تمرد
 ساوها. أوق! لاوقت لدي اضيعه في المسائل البيزنطية، سأذهب إليه.

حبيبي . انتظرنني ... لن أتأخر
 - قلت لك قفي ماذا تفعلين هنا في مثل هذا الوقت المتأخر، ألا تعرفين أن
 المدينة أغلقت منذ حين
 أتوقف، أرتجف كالضبية المدعورة من عين الصياد المصوبة إلى جسدها الغض.
 - أعرف، لكن حبيبي ينتظرنني في بيته المنسي على أحد الشواطئ الخالية،
 سأذهب إليه اللحظة.
 - وقفي ينعل باباك، ادخلي داركم يال....
 ألم أقل لك حبيبي أن عيون العسر على دارنا ستنتظرنني كثيرا هذه الليلة
 - لكن!
 - إمشي وغلقي فمك، واش تحبي يقتلوك..
 - في حضن البحر نعم
 - أنت وقيلة مهبولة. يا الله ادخلي لدار، الله يهديك
 أعود مهزومة إلى بقعة البداية، أحر خيبتني تشكون بحبر لحبيبي
 على غلبي ومرارة البين
 يا طير العر وين تكون
 حلق في سماك
 أقطع لبحور
 جيب حبيبي
 طالت غربة وغرثي
 وفي قلبي قداث نيران

-7-

يأتيني صوت الرصاص تبعثره رياح مطرة في الجهات الأربعة للمدينة، تنشق
 السماء، سوداء، قيامة، تنفلق حمراء، قيامة، تنظفي آخر الأضواء المنبعثة من
 البيوت الصامتة، تنتظر الرجفة لينتهي كل شيء أواه! أريد أن أرى البحر . ترعد
 السماء تمر الرجفة الأولى البارود يرداد تواترا آذا الرجفة الثانية يوم
 هل انتهى كل شيء
 الريح أخذت معها رائحة الأجساد المحروقة وهربت، المطر أصبح أحمر بلون
 'الدم- لا أشعر بالبرد، لماذا هذا الدخان يفرو أنمي يلف حسدي، أشعر بحرارة
 الأتون تغمر روحي. لا أريس شيئا

=8=

الدخان يصعد من سيجارتك دوائر - دوائر .. هأطل بوجهي من أحداها
أوكلها- تكبر الدوائر- تتسع ... تحملني إليك تضعني على الصفة بجانبك.

- كنت أنتظرك، إعتقد لحظة إنك لن تجي.

- ولكنني جئت، هربت المدينة في عيني و جئتك

- اهي تحترق؟

- نحترق نحن وتبقى هي جميلة تفتح صدرها للبحر

- أنا عطشى حبيبي، أريد أن أشرب

- كأس فيبذ

- آواه حبيبي، كأس نببذ لايطعمي، ظمئي، تمد يدك إلي، تجذبني إليك.

- انتظرتك طويلا يا شقية، خذيني في حضنك

أضم رأسك إلى صدري، أتمسك جسديك ماضراف أصابعي، ناعمة تفك أزرار
قميصك، وعلى مرمر صدرك ترسم المدينة الرائعة وشما لايفنى . تضميني إلى

قلبك تعبت بشعري العجري وفي غفوة الصوفي، تترلق يدك إلى فتحة الثوب،
تضغط على نهدين متحدين. تستمر يدك في الرحيل إلى عوالم الجهول-

تأوه . وببي حوائجي يغني الطائر الحبر هيت للعب هيت . تواصل اكتشاف
جسدي واواصل اكتشاف المرأة في اتعري من ريعي ويرحل آخر مشكل

البحر في ينصهر الحسدان في حمة الرغبة المدفونة مد الأزل... نسبح في نسف
البحر، نأكل آخر تفاحات الجنة.

- أحبك

- أحبك

آه ثلاثون عاما وأنا أحمل تخلف المدينة في رحمي، أقتل المرأة في ليسعد
لجهل... هيت للعب هيت

-8-

يتراجع صخب الموج عن نافذتك، رخاك المطر تغسل بقايا السواد في القلوب .

- أنت رائع .. أحبك

- وأنت أيضا كنت مذهلة

ينط الطائر الحر من صدري هيت للعب هيت، يمد المدينة المشوومة على صدرك،
في قلبك ثم ينطلق إلى السماء يشرب الارورد المتوهج وفي البحر يسكب، يموت

العراب، ينجلي الربيع . تعود للبحر زرقته، وينفتح نهدين صغيرين على إشراقة
الربيع في المدينة وتعود الكتابة تفرقك حبيبي . بينما أفنى أنا . ما في الجبهة إلا
البحر

سقوط النجمة العاشرة

شعر عبد الرحمن عزوق

1

يتشهى القلبُ بالأمنيات
يلثمُ الحظ كالوجنة العاطره
في سماء الحبور ارتقى حسناً
والظنون

أنت من فمه شاعرٌ بدوي
يسكنُ البحرُ في قلبه والسفرُ
دائماً يقرأ الشعر والسورة المائيه
2

عندما يصحب الليل والقمرُ
أكتبُ يا ظنون القصيدة القديم
أكتبُ يا عيون القصيدة الجديد
ليكونَ مهبان النساء الجديد
مصدراً للوهج للشعر والشعراء
سارَ فوق الكلام الهوى الثمل
كتبَ الدم آياته في رواحي الحصى
حننا موطن الوجد من أجل أن
تسقط النجمة العاشره
إنما يكبر الشوق والأمنيات
إنه الجرح إذ يحتمي
بالقلوب وبالرجال الذين اشتَهوا
قُبلة النار والإحتراق

عبد الرحمن عزوق
عضو مكتب الجاحظية

ألمي سكنتُ دونه ربوة حائره
قبسَ يتمددُ فوق السهول وفوق
الجبال
تقبلُ الشمسُ مسرعةً وتحيطُ فمي
وأنا كالعشيق هوى غادة تحترقُ
أبرخُ الشوق في فارب السفر
والذاكره
ربوتي إذ تُطلُ
أرسم القيمة اليوم والمطر المنتظر
يغلق البحر أبوابه الجائعه
أسكنُ الوجد، يا شاعري، هرية عاريه
ولما هائلاً يرفض الأمر والآمره،
قلماً غاضاً يصحب الشعر والشاعره
إد يصاحني شجني
نحو قافلة المقل الساحره
أقحوان الجوى يرتمي في دمي
أين يعتصمُ الشوق في اللحظة
الظاهره

فاتحة هياكل الريح

مصطفى أجماع

الفاتحة الأولى - دخول

سأدخل

منعطفك، نشيد مساكن وأهبة الريح، والحلم هياكل عواصف تتلوى
على غبار الشبابيك، والعصفور الدوري في الإنتظار يتحرى فاتحة
الجهات بالصفائح والأسمت، ملصق لعهد الفراغ بالغيم ناقوساً، يلمث
ورقاً لطر صيف عث كذاكرة الأسفار ورحيل الأشجار

سأدخل

عظامي متشبثاً بمراوح النهار، زيزفوناً، يحري نسجه الكحل والهرب
المستباح شاطراً أسرة السيد الضاحكة كالكلاب طواحين تنطبع
معسكرات للأقدار والحدود التي تعمت أزاري بالقبيض وفوضى
الوعود.

الفاتحة الثانية تأويل

سأعلق

تعبني بوجهك قبعة، أناديك حوذا، اشفع قيدي، قد يروي الأرض،
ذل تأويلاً أومواجع لسكونك الفذ، وصبر صار يحملق للبحيرتين تيهماً
يشطر هذا القلب، تذاكر السفر، هيأما أتوجع كرجوع مذكرات نيابية
هامت على الأرض

اسمك جيراً، مثل يأس، يتشبث بأعضائي صوب حصار وجدي،
خيانة، تهرش صمغ أحشائك... عرافك الجميل... أموت أنا؟...
لاشاطئ يواريني ولاغدق الموج يناجيني، أبكم مقفل الفاتحات، أي
قلبي أي مماننة السير وحمق الجحود الفاسد الأعضاء. منتفخاً، طاووساً
كالصديد، يؤرقني غيمك الجيري محمولاً يشبه البعثرات وفرقعات
الضحك وسكوني قبلة من منفى إلى منفى

استدراك لعمر غيب كالبكاء وهذا التورط، تواطئ بطش الأرض على
الزهر، باب. سأتلو مقابل عيونك. وقصائد منفاي رملاً للعابرين،
سأتلو أعمدة نزيقي للنائمين... وشكراً لسنين تجرني مشدوداً لدهشة
وأجنحة النفير.

الفاتحة الثالثة : انتظار

سيحملني

الياسمين إلى صدر أمي، أنفخ بوقاي راعي رسائل فجر فصول عكرة،
ضوءك مجدك القاسي ينسج الهوى بساط سحب العرائس فهمة، لك
غبطة المغادرين وأسئلة الجوع لجزر الإصرار.

مستلق على الرحيل نحافة ذكري، وتأخري ضاع شعوراً كالحا
شكلته المشاهد قمرأ يعري البساتين، يجردني دمي، يرتشف تحب
الفريسة وضجيج طيور ليل طفيلي.

الياسمين إلى صدر أمي، فليكن عمر الرعب خيطي المسروق، يمد
روحه ليصطاد الريح، وعت الكلمات سلاحه، شخوصك دنيئاً، إن لي
رباً يحميني... كم أسرفت بقايا حزن الضباب، هيام العاشقين، مرة،
يثنيني السندس مرايا الإنتظار حلماً.

أطوف وأبل عصفور دوري تخطف منه فرحة الارتعاش.

سوف، ربما، لكن.. يهرب وجهي قبلة الصفيح، فلست خروفلك
المبجح... وأصابعك الفوضاوية ماوقعت أوراق تمردي بعد...

مصطفى أجماع- زنقة . أفكا- القنيطرة/ المملكة المغربية

جاءات

لملك هذه البرمجة بواسطة اجتماع ضم مكتب الجمعية إلى جانب مجموعة من الأساتذة أعضاء الجمعية الذين كما جاء في مقدمة رئيس الجمعية لهذا العدد لهذا العدد وحسروا لوضع خطط المستقبل الثقافية للجاءات

ومما لا شك فيه أن مثل هذا البرنامج الطموح في ظل الظروف الحالية، لا يمكن تطبيقه حرفياً، ولهذا من حين لآخر يحدث تغيير في البرمجة، ولقد تصدنا على وضع عدة سيناريوهات، لعد المراع وتفاهي الحل.

كما أننا كثيراً ما ننظر فرصة حضور هذا الأستاذ أو هذا الشاعر من هنا وهناك، لنصممه إلى البرنامج، حتى وإن توجب علينا أن نلجئ أحياناً من نشاط في الأسبوع الواحد

يضاف إلى هذه المحاضرات والأمسيات، المصاحف المنية التي يقدمها رواق محمد حدة بالجمعية كل شهر والتي نؤمنها في منشور نطبعه كل ثلاثة أشهر يورعه على الأعضاء القريبين من الصلصة وعلى وسائل الإعلام ورؤار الجمعية الذين يترددون يومياً عليها.

29/9/94

فعاليات المسرح التحريبي على صوة مهرجان القاهرة مخلوف بوكروح

94/10/3

العكر الجزائري بين التبات والإنطلاق مصطفى بلمشري

94/10/13

أزمة حقوق الإنسان في الوطن العربي محمد صحراوي

94/10/24

البرنامج
الثقافي
الذي
أعدته
الجمعية
لموسم
95/94

في وجهة الخطاب الشعري المعاصر دراسة
أسلوبية علي ملاحي
95/2/01

يوم دراسي لأعمال واسيني ومزاق
بقطاش جمال فوغالي/ عبد الكريم أوزغلة
95/2/06

هل نستعمر في القرن 21 وكيف
؟ فضيل بوعالة
95/2/13

قراءة في القصائد الفائزة (أمية شعرية)
نور الدين طيبي- عثمان لوصيف- علي
ملاحي
95/2/20

الفن الروائي عند مولود معمري
أحمد منور
95/2/23

قراءات شعرية راجح بوصبيعة- محمد
حشوناك- محمد حديبي
95/2/27

دراسة تحليلية لرواية العمار الذهبي
شريط أحمد
95/3/02

الطفل الجرائري ميكولوجية، تربية، طب،
فنون ندوة
95/3/06

رمز الأندلس في الشعر الإسباني
المعاصر عبد الله حمادي
95/3/13

يوم دراسي لروايات سعيداني هاشمي ومحمد
مفلاح أحمد حيدوش/ نور الدين المد
95/3/20

حول الترجمة نادية يخلف
95/3/23

قراءات شعرية الأحرار مركة/ سعيد

دراسة لقصة الظاهر وطار الشهداء يعودون
هذا الأسبوع رفاقي عبد الرحمن
94/07/11

أعلام رواوة ساجي محمد
94/12/5

العرب والوعي التاريخي
بلمزيان بن شرقي
94/12/12

الحدائق المتوحشة والسلفية العنيفة في
الجزائر حميدة عياشي
94/12/15

أزمة العلوم الإنسانية بختي بن مودة
94/12/24

النحو العربي أصالته وفوائده
الحاج صالح عبد الرحمان
94/12/26

إشكالية الدولة في الفكر العربي، قراءة
مقدية تحليلية لتاريخية المفهوم،
عبد المجيد بوقربة
94/12/29

إحياء ذكرى يوسف سبتي
الظاهر وطار مع مجموعة
95/1/09

ملاحظات حول الوضع الإستيمولوجي
لبعض الألفاظ العربية الريحاني الأزهر
95/1/16

علوم الأرض بلحي جلول
95/1/23

تجربة في ترجمة العلوم الحيوية
الدكتور شعبان رحمون
95/1/26

قراءة حول كتاب أحمد شاهين صراع
الإرادات علي فلسفين ماضي مصطفى
95/1/30

نموذج منشور توزيع الجمعية كل ثلاثة أشهر

المحاضرات

- 95/4/19 الزهراء الأزهري
ملاحظات حول قوضع الإستيمولوجي لبعض الألفاظ العربية
95/1/16 هادي جلول
علوم الأرض
95/1/23 هبمان رحيمون
تجربة في ترجمة العلوم الحيوية
95/1/26 مصطفى ماضي
قراءة حول كتاب أحمد شاهين صراع الأذكار على فلسطين
95/2/6 فطيل بومالة
ويل سنستمر في القرب الواحد والعشرين وكيف ؟
95/2/20 أحمد منور
النثر الروائي منذ مولود ميمري
95/2/27 شريفة أحمد
دراسة تحليلية لرواية العمار الدجاني
95/3/6 عبد الله حمادي
رمز الأنتكس في الشعر الإنساني المعاصر
95/3/28 نادية بخت

- حركة الترجمة في الجزائر
95/3/27 حسن بياول
معلم سيدة القومعة في الجزائر وتبعاتها الاقتصادية والاجتماعية

الندوات

- 95/1/2 جمال فوغالي / عبد الكريم أوزفلة
دراسة لأعمال وليني الأراج وباطش مرزاق
95/1/30 هادي ماضي / سعيد حسانين
دراسة في الشعر المعاصر
95/3/23 أحمد جيلول / نور الدين قند
دراسة لأعمال سيداتي هادي ومحمد ملاح
95/3/2 اللؤلؤ الجزائري سيكولوجية، تربية الفع

الروايات الشعرية

- 95/2/12 نور الدين طهين - عثمان لوصين - هادي ماضي
95/3/23 الأخضر بك - سعيد حاتف / عبد القادر صالح

معارض فنية

- 95/1/12 قرام رويطة منور
95/2/9 معرض جماعي
95/3/30 95/3/19 قراءة عبد القادر صالح

إحياء لاهاني ومحممان بصري ورضي الماسطال

هاتف / عبد القادر صالح

95/3/27

معالم سياسة القومعة في الجزائر وأبعادها
الاقتصادية والاجتماعية - حسن بياول

95/4/03

الثورة الحضارية - ربيعة محمد

95/4/10

الفلسفة الإسلامية - مقرر يسلي

95/4/20

قراءات شعرية أحمد شقار / شعراء من غرداية

95/4/24

محاضرة في علم الاجتماع الأدبي
مامون الصمداوي

95/5/08

التلقي النقدي للأدب الجزائري في
العراق - عبد العزيز بويكير

95/5/15

مائدة مستديرة - عريوي ليلي وعمار ساكر

95/5/18

قراءات شعرية - نصيرة معصدي - رقية
يحيياوي - خيرة حمير العين

95/5/22

تلفيح تقنية رياضيات لتحسين السير وإنتاج
المؤسسة - كمال براحيدي

95/5/29

يوم دراسي عن روايات جرائرية
ماري محمد / يوسف صواق

95/6/05

القصة المسرحية كيف نكتبها
عبد الكريم جديري

95/6/12

الكتابة والموت / مقاربة هندقارية
عمارة لخص

كتب وصلتنا

جعفر كمال
العصافير وأغصان الخريف (شعر)

محمد بنيس
كتابة المحو (دراسات)

جمال فوغالي
تساؤلات لغير المكان القصصي..
- في حدود شفاعة النص -

قراءة
سريعة
لعمار
مرياش
وبحّتي بن
عودة

المؤلف : محمد بنيس
الكتاب : كتابة المحو
(دراسات)
ص 1 / 1994 / دار
توقال المغرب

يتألف الكتاب الثالث عشر بعد ثمان مجموعات شعرية وثلاث دراسات وترجمة من ثمان عشرة محاضرة تغطي النصف الثاني من الثمانينات والنصف الأول من التسعينات شارك بها الشاعر في ملتقيات دولية وعربية مثل ندوة مهرجان قرطاج (تونس 89)، لقاء الشعر العربي والإنساني (صنعاء 90)، لقاء الشعر العربي والفرنسي، شعر الشرق الأوسط واليونان (ستراسبورغ 89)، ندوة الحوار الأوروبي العربي (مدريد 1992) ولقاء الثقافة الوطنية الذي عقدته جمعية الجاهظية بالجزائر 89. كما نشرت نصوص هذه المحاضرات في أرقى وأشهر المجلات الفكرية والأدبية العربية خلال نفس الفترة وفي بلدان مختلفة، مجلات كالثاقفة، مواقف، عالم الفكر، الموقف العربي، كلمات، بيار، التبسين والقصيدة.

هكذا يأتي هذا الكتاب الذي يعد تجربة حية على

ويجمل بطبيعته (صفة وموصوف، مبتدأ وخبر، فعل وفاعل... إلخ) تقوم على تقاطع تدخل/ اقتراق الذات بعنصر الطبيعة كما إعلاء حالات نفسية تشظى متوهجة، ولكن عبر قصائد نشرة أساء، وعلى ربط غير منطقي لتوالي الصور الكثيفة وهي مميزة جد محدثة في القصيدة العربية الراهنة.

الشاعر يوظف كلمات من اللهجة العرفانية وفي قليلة جداً يشرعها في الهامش وكذا **مدن أو قرى**، والكتاب تزيينه لوحات تشكيلية بمرة لوحة الخلف رسمها فاضل العزاوي والكتاب يقع في 143 صفحة من القطع المتوسط من قصيدة حديث الصمت نختار هنا القطع :
أنار لحظها برهاته
قالت...
كأنما تنور طلام الظلام
ثانية
نقرأ الحمد
ولا الضالين
بيتي وبينك
تدفن الزمن.

المؤلف : جعفر كمال
الكتاب : العصفير
وأغصان الخريف (شعر)
الطبعة الأولى منه
1994 / دار النافذة-
سوريا- اليونان

تتألف المجموعة الشعرية الجديدة لجعفر كمال من أربع عشرة قصيدة تغطي عشرة الثمانينات وقد كتبها في مدن مختلفة من أنحاء العالم وهي كالتالي :
أمي المساء (بيروت 80)-
العصفير وأغصان الخريف (دمشق 83) - القروية القمرية (دمشق 87) - أمير السحاب (صيدا 89) - مجهول بالوقت يلتهم (صيدا 89) - حديث الصمت (لندن 91) - يضارده خيال (لندن 90) - مراثية للموت الأكلي (بيروت 88) - لمصت الضباب (صيدا 89) - فالوغا - بقايا ذكريات (فالوغا 86) - حين تصير الجوهرة حجراً (بيروت 81) - الجدول (بيروت 80) - رقعة الألوان (بيروت 80).
يراهن جعفر كمال في مجموعته هذه على السرد أساء، عبر توالي صور باخنة سورالية أو انطباعية.

فاعلية الشاعر الغربي العربي المعاصر ومواقفه من مختلف المسائل التي تصب في الشعرية المعاصرة في المغرب والعالم العربي والعالم كونه وإن كان ينطلق من تأمل حالة كتابة شخصية (حالة الشاعر ذاته) تقف وجهاً لوجه مع تقليدية بدأت تستولي على العالم العربي، فإنه يعد أيضاً تأمل في مسار الشعر العربي الحديث. والكتاب هنا هو الجعة ذاتها، إذ ليست هناك ضرورة في البحث عن حجة إضافية لتأليف كتاب على حد تعبير الشاعر في المقدمة. مايجب بين هذه النصوص هو كونها تأتي استجابة لدعوات هادئة من «نداء صحابه» ملتقيات وندوات عالمية وعربية، مما يجعل لحظتها تأسيسية بدورها وتهدم العوائق التي تصيب النداء المغربي المستحيل. وهو يتجنبك ويترأ منك.

كتابة المحو 156 صفحة من القطع المتوسط- 48 درهماً مغربياً.

جميل حتمل : الفتى المغتوي بخيانة القلب...

هكذا تضطرب البحيرة في ففصك الصدري. وتكون أنت. إيه أنت في غيبوبة من ملكوا اليقين بأنه سؤال الموت لا يؤجل

النصوص العتسية. وهو السماوي الذي لا يلين. لم تبحث عنه لثري إلى مقاومة الصبورة في قصة هنا ومقالة هناك. وكان لزاماً عليهم، أصدقاء الضرورة العليا أن يفتشوا في قواميسهم عن معادل للحياة. وعن مصدر آخر للفرح السوري فيك.

تمضي من باريس بطراوة طفل مضارع، أكذوبة طريفة بها تحتمي من خوفك الموقوف، وأنت تفضع الأنين بضربة برادها عن يمينها التيفانك أو يسارها الطوروسي.

هكذا تذهب ليلتي بك النص في مستشرق الشف والأصناعات. مروداً بالقولاذ السري للجهنات إرمث عقداً أهدياً مع المصيان.

جميل. هكذا أيضاً تباركك الأم من غير قاشيرة ولا ندري هل استرجعت حقك في الإقامة ثانية؟ ويشاء العوز أن نلتقي بك على صفحات الجرائد والجلات. وأن نراهن جميعاً على حدود التسجيل فيك ولك بكل القبهات المكنة. فالتقصير هو الدرجات الأولى للبكاء الأول.

كيف إذن يا جميل تستقي عسبة الآن بامتلاء وجودي يحاصرنا في التخلف المبرمج، ونقول بكتابة قيامية تستحق من جبراء الحكمة الذليلة. صارحت نفسك حين

خططت للهروب من متبة المحو وقلت أن المنفى هو وحده الذي يظهر النفس ويفتح شهية الإنتباه إلى الإحتفال بشمس متواضعة لعظمة العظام.

كان الأمر لحظتها مداعبة للقلب فقط. لعله يستجيب ذات يوم للقلب / البلاغي ليستقط دون مباشرة الصبر لأشجاره الفضفاضة. وهنا يا صديقي تكون اللحظة قد نفذت حكمها في مزايا الهدوء الرائع.

لنا أن نتواصل. وهاهي مجلنا المتواضعة تفتح لك نافذة نحوها. تتحمل ظلالك الشاردة لتستجمع من جهتها أنفاسك الثانية، لأن ملاك الجزائر يعرف كيف تترجم الضيافة توأبل العمر إلى نشيد يعلو على بلاهة الأرض.

جميل هل يصح الفكر الغلاق من دون روية ولاقنوط مؤسس، مراهي ياترى الكلمات التي لاتشبه الكلمات؟

وداعاً أيها المشاكس
اللعوب!!
وداعاً يا صداقة
«الكرمل»

جمال فوغالي تساؤلات لغير المكان القصصي..

- في حدود شفاعة النص-
- هل بإمكان الدال وحده
أن يقول زمن الغائبة؟
- منهي التواترات المرافقة
لهذا الزمن؟

قد لا يفضي السؤالان
إلى منطق سبعيني بالأساس،
بل هما لغمان متآكلان من
أن السرد بل استراتيجيات
السرد هي بناءات جديدة
للرواية إلى اللغة والموضوع
والعالم.

إذن ثمة اشتغال صموي
على هدم سابق لم يعد من
وجهة نظر الكتابة (عنيت
النص) يقاوم انشطار الدليل
وهو يعرف كمية الإنتشار له
في جسد القاص وفي
اقتحاماته لشرك الشكل.

لنختبر ذلك من خلال
هذه المواجهة التي تفرح
بها مجموعة "حبارة" للقاص
جمال فوغالي مثلاً. بالقدرة
الذي يكشف من عودة الكائن
إلى كائنيته، أي بخروجه
العسير من إلهامات الخارج،
رقى التوضيح والواجب
والإستبدال والتاريخانية
الديهيّة.

ما معنى هذا كله؟ معناه
أن عوالم القاص ليست هي
حكايات ذلك الإقدام
الفكري على متابعة
المطروح أمام العين، ماتراه

على الأقل في مداه العرفي.
أي في إعادة رسم خريطة
الفكر العربي وربطه بأسئلة
الحدائق والتغيير.

وبما أن النفس هو المكان
المؤهل لاحتضان الآلام، كان
التفكير في فكه وتفكيكه
هو رهان الحاضر والمستقبل،
وهو الدليل المنصت
للإتزانات الضرورية من دون
نسيان لصعوبة المواجهة.

والكرمل (نسبة إلى جبل
الكرمل بفلسطين) جاهدت
في تعليم النص بالرجعيات
الثرية وبالفلق الجسوس في
اتساع رقعة الهجوم والتدفق.
ريكته، رابوا، مات، وكثيرون

مروا من هنا، كتابات مغايرة
بها انفتحت الشفيرة العربية
على ما كان جاع فيها مأهولة
للعنى، وللأسماء في جمل
الفكر من لينهارت إلى بارت

إلى دريدا إلى بودريار إلى
الخطيبي صراحتاتها
الشفافة، وهي تتدلى من
رقعة ما ينضج نظرياً
وتأويلياً. تترك الكرملة

ساحة القراءة وتختبر
الصمت في الصمت الآخر
أي الأرقام والعتمية، لكنها
قدمت جهازاً كاملاً من
الأدوات والقيم والمفاهيم،
وتواضعت في ضمه إلى لعبة
التحصيل على المفلوط

والجاهل والمستبعد. وهي
بذلك تكون قد انخرطت
في مشروع تحديث الذهنية
العربية من دون صخب وداعاً
أيها الفصل / البطل.

هكذا كلمني سليم
بركات، تيلوسيا
تفصح النظمة كما
تفصح، 49 عدا من
مسيرة الكرمل،
بالرغم من أنه
ترويض كان يصير
على الإختلاف
الجذري بين السيلي
والثقافي، ولكن.

وهاهي ذي تتوقف في
زحام التطبيع، والبحث من
مصادر لتكريس العملة في
إمضاءات محلية وكونية،
وظل الإنتباه الشديد إلى
اللعطة تلك شبيهة بحدية
من يمر إلى نيقوسيا على
جبالها القطة وانقسامها
"العربي".

ومن هناك ظل الشمر
يطل على النظرية، والفكر
على الشهادة وأبتهجت
أصابع الأصدقاء بمن هم
دون ويل المنعطفات يصرون
على احتمال الضوء بكل
الفرادة الممكنة.

كما لو أن تشيداً
فلسطينياً عززته تأملات
دولوز وروندسون وشتانليه
هو الذي يرهن فعل الآن
مقابل كل المقترحات التي
أرادت أن تصبح عنوة
البدائل التي تحمي ظهر
الشتات وتلاقي ما بين إدوارد
سعيد وليانة بدر، أو هشام
شراي وسان زقطان.

ولم يكن من السهل على
الصدقة تقبل هذا الإفتراق،

من ميثولوجي الذات
الكاتبه.

إن موضوعات مثل الغربة
الدينية والبطولة الكبيرة
والتراجيديا الجماعية تكاد لا
تعثر على أرضياتها الحارة
في هذه المجموعة وهي ترى
إلى تجريبها كجزء من هم
نظري لا يتعجل وهم
القطيعة ولا يستفرد سبيحة
لصيغة قصوى ومثالية
للعالم.

هي رد اعتبار لما هو غير
مسموع في هذه الذات من
غير أن ترى إلى عظيمة
الحدود بين هذا الجنى وذاك
كما لو أنها آخر حل
لشكل الممارسة النصية
البشرية فيما هي تهيئ
القارئ للإقامة في وحدتها
غير الشجاعة لعل يسرق
دلالة أو وجهة أو أفقا.

لكن المجموعة ليست
خلاصة بالمعنى الميتافيزيقي.
إنها مؤشر ونعتفظ بالمؤشر
في انفتاحه على ما يكتب
في القراءة وينقري في
الكتابة فالجموعة تنقسم
وهيئة النشيد (Hymne) ما
يشبه المصل الجذري والذي
به تكلم ذاتها من جهة
الصوت عما تميزها بالقصر.
تشعر وكأنك (أنت القارئ
المتأمل) أمام شكل يتقمص
يقع هذا النشيد مرهوعا
نبي لغويات القلب
وتسبيح في ثغرها صوتها
مترددة بن عينية الدال.
ذلت الذي يخفي ويظهر

من دون اجترار - م تعيد
كوكبته بمنظور الصدق
وأصمته، الوعد الملقى علي
عائق الغير وما يتفائل علي
مجاله العدد من تعشر
وتسويج، من تردد وعودة
إلى رغبة الأب.

وربما ورضا القراءة أكثر
في ما يليق بهذه المجموعة
كوحدة دلالية لها مناعتها
الخاصة، خلاصة مالهجرة
كثيرة للنصوص الفائقة،
إنها سلاطة تجريب عمار
ولمجر بالكيفية التي تفتقر
جماليها عن السابق من خلال
العلامات التالية.

- التسلسل بالنفس
(زجرجرج) بدل الوحدة
الغطائية.

- وضع الدال أمام الحد
الأقصى لما فيه.

- تعدد الأصوات.

- تكثيف فضاء القص.

- إدراج الطبيعة كطرف

محاور بدل الوعي العام.

- قوة الأنا (إذن الاحالة
على الذاتية التالفة).

- تدمير الجملة المدرسية
سرديا.

- الإحتفال بالكتابة.

- الإغتراف في الذاتي
بدل التعديد المكاني.

بإمكان هذه المجموعة من
العلامات أن تكشف عن قلق

مختلف في السياق ذاته

لاستراتيجية لسرد في كلف.

عن اعتبار العبط هو تسجل

الذي يقصص ويبس مرجع
الجمعية غنية ما هي جزء

إرادات خطاب لا يبعث
بالضرورة عن ملامحة ولا
من تمام يشرع انتماء أو
ولاء استراتيجية السرد
أنظام معرفي مهمين يقتات
من إختلافاته وتراجعاته.

إن درجة التجريب ليست
مفصولة عن وعي الكاتب
للفقه هو، بما هو وعي ممكن
ليس إلا... بمعنى أنت اختبار
كيفية ما في قول المعرفة
وتسبيحها هي مكونات دنيا
لهذا الوعي، لأن الملاح
عموماً هو هذا الذهاب نحو
مرجعية بذاتها يوسوس لها
عقل التجريب من دون
رجعة إزاء النص الذي هو
استعالة تفتت ذري للدلالة
من غير ذلك الوعي الممكن.
فالتجريب هو إجراء
للانفصالات من كل أنواع
التطابق والتسبيح التي تحد
من سؤال الكتابة وقد
تؤول

(*) المجموعة صدرت
مؤخرا عن منشورات إتحاد
الكتاب الجزائريين - الجزائر.